



**CENTRUL
JUDEȚEAN
DE CULTURĂ
PRAHOVA**

ANUARUL SOCIETĂȚII PRAHOVENE DE ANTROPOLOGIE GENERALĂ

nr. 7/2021

ANUARUL SOCIETĂȚII PRAHOVENE
DE ANTROPOLOGIE GENERALĂ

**ANUARUL
SOCIETĂȚII PRAHOVENE
DE ANTROPOLOGIE
GENERALĂ**

Coordonator
Sebastian Ștefănuță

numărul 7

PLOIEȘTI • EDITURA MYTHOS • 2021

Editat de
Centrul Județean de Cultură Prahova,
cu sprijinul
Consiliului Județean Prahova



Ploiești, Str. Erou Călin Cătălin nr.1, cod poștal 100066
Tel., fax: 0244 545041
E-mail: centrulculturiiprahova@yahoo.com
Site: www.cjcph.ro
www.facebook.com/centruljudeteandeculturaprahova/

ISSN 2458-0848
ISSN–L 2458-0848

Coperte: Mihaela Gaftoi
Tehnoredactare și redactor: Emilia Vasile

decembrie 2021, 300 exemplare

Sebastian Ștefănuță

seb_filozof@yahoo.com

Cuvânt înainte

Lectura numerelor anterioare ale *Anuarului societății prahovene de antropologie generală* întemeiază următoarea concluzie: deși publicația anunță a fi gazdă a tuturor tipurilor de discurs antropologic, totuși, privilegiat este discursul științific. Explicația imediată a constatării stă în coincidența că oferta de texte către publicare în anuar a fost majoritar din registrul științific al reflecției despre om. Explicația de profunzime se descoperă în altă parte: dacă există o „maturizare” a antropologiei, atunci aceasta s-a întâmplat sub forma unui corpus de discipline științifice (cf. Geană, mss.). Cel de-al șaptelea număr al *Anuarului...* s-a constituit prin asumarea – la început implicită, pe parcurs, explicită – a explicației de profunzime. Prin urmare, textele care urmează, indiferent de tip, au toate marca discursului antropologic științific. În același timp, obiectivul poate că a fost unul restrictiv, de aici și numărul mai mic al contributorilor la numărul curent comparativ cu cel al contributorilor la numerele anterioare. Speranța este că – doar cititorul, specialist sau nu, putând să decidă în cele din urmă – scăderea numărului de autori a fost însoțită de o creștere a calității textelor. Dar neconținutul spor de calitate reprezintă un obiectiv peren al publicației; de data aceasta, însă, a fost asumat ca obiectiv punctual, posibili contributori interpelați fiind cu îndemnul de a pregăti texte ca și cum acestea ar urma să reprezinte un soi de *masterpieces* ale reflecției antropologice. Decizia privind atingerea acestui din urmă obiectiv se află, repetăm, în altă parte.

De spiritul ambelor obiective s-a resimțit și ediția din 2021 (a V-a) a *Colocviilor societății prahovene de antropologie generală*, manifestare desfășurată în același loc (Cheia, jud. Prahova) și în aceeași perioadă (26–30 iulie, de luni până vineri) ca cea din anul precedent. Astfel, poate mai puțin decât mai mult întâmplător, cele mai multe dintre activitățile susținute în cadrul colocviilor¹ au fost de natură științifică, existând o bună emulație de la sine înțeleasă între susținători pentru prestații de maxim nivel. Va fi contribuit la aceasta și organizarea impecabilă,

¹ Vezi programul aferent în paginile revistei.

verificând parcă truismul că între calitatea organizării și cea a evenimentului organizat există o strânsă legătură. Noua colaborare între Centrul Județean de Cultură Prahova și Liceul Tehnologic „Constantin Cantacuzino”, Băicoi,² a fost de natură să ridice și mai sus ștacheta organizatorică. Acest lucru s-a resimțit și în ștergerea oricăror diferențe artificiale dintre generații, creându-se cadrul pentru un dialog *firesc*, „antropologic”, între elevi, studenți, profesori, cercetători etc.

Aproape toți autorii textelor care urmează au participat la ediții succesive ale colocviilor menționate. Unele texte sau idei regăsite în texte au rezultat în urma acestor participări sau au constituit baza unor comunicări și conferințe. Ca de obicei, în „Cuvântul înainte” – deși fapt mai puțin obișnuit pentru o revistă – realizăm o scurtă prezentare a textelor, cu intenția de a furniza o perspectivă rapidă asupra întregii publicații. De la început, însă, trebuie precizat că dezideratul de bilingvism al anuarului a fost lăsat deoparte în numărul de față. Asta nu înseamnă că s-a renunțat la el, fiind posibil ca unele contribuții să fie republicate în variante în limba engleză în numerele viitoare.

În deschiderea publicației, Ioana-Ruxandra Fruntelată re-vizitează conceptul de cultură³. „Cultura”, poate conceptul central al etnologiei și antropologiei, este ea însăși supusă unei abordări etnologic-comparative, în textul „Cultura – comentariu etnologic al unui termen supralicitat”. „Supralicitarea” termenului merge până la desemantizarea lui, odată ce fenomene precum delocalizarea, înstrăinarea, relativismul valoric etc. ajung să caracterizeze normalitatea omului contemporan și a societăților moderne, urbane – celebră este în acest context propunerea antropologilor Ildikó Bellér-Hann și Chris Hann (2001: 224) de a renunța cu totul la concept și a îl înlocui cu cel de „civilizație”.⁴ Autoarea se aliniază, totuși, acelor poziții conform cărora cultura reprezintă o dimensiune esențială a existenței umane, atât pentru „omul trecutului”, cât și, mai ales – prin suportarea crizelor generate de o imposibilă de-culturalizare –, pentru „omul prezentului”.

Reflecțiile teoretice din textul de deschidere sunt urmate de reflecții metodologice în cel de-al doilea text, „Reconstituirea – metodă de culegere a dansului popular în satul contemporan”, scris de Cristian Mușă. Reconstituirea este puțin prezentă în repertoriul metodologic al cercetătorilor etnologi din România. Rare sunt situațiile în care aceasta beneficiază de un

² E vorba de Parteneriatul înregistrat cu nr. 1417/ 24.VI.2021 la C.J.C. Prahova, respectiv 2422/ 24.VI.2021 la Lic. Tehn. „C-tin. Cantacuzino”, Băicoi. Prezentul număr al anuarului este rezultat și al acestei colaborări.

³ E vorba de cultura în sens antropologic, nu în sens de producții de elită ale spiritului uman.

⁴ De observat, totuși, că cei doi autori sunt reprezentați ai unei tradiții antropologice – cea britanică – pentru care „cultura” nu a fost niciodată un concept prea tranzacționat – deși, paradoxal poate, cea mai celebră definiție a culturii (1871) se află în paternitatea lui Edward B. Tylor, reprezentant de seamă al acestei tradiții.

tratament *in extenso* (de exemplu, Ștefănuță, 2021, despre reconstituirea portului tradițional din zona de sud-est a Moldovei). Interesant și incitant este faptul că autorul și echipa de cercetare din care a făcut parte sunt inspirați metodologic tocmai de cercetarea dansurilor locale în comunități în care există ansambluri folclorice cu o intensă activitate, comunități în care problema reconstituirii s-ar pune, deci, cel mai puțin. Constrângerile de reprezentare scenică, pregătirea instructorilor, adesea de formație și proveniență alogenă, pot avea ca efect nu conservarea repertoriului de dansuri tradiționale, ci mai degrabă alterarea acestuia.

Antropologia socio-culturală și istoria se întâlnesc în articolul lui Leonard-Mihail Rădulescu, „Migrația în lumea a două văi. Rolul elementului pastoral transilvănean în constituirea orașelor și satelor din arealul văilor Prahovei și Teleajenului”. Cel mai adesea, întâlnirea dintre cele două discipline are loc în încercarea de a explica identitar prezentul prin recurs la trecut. Trecutul așezărilor din cuprinsul văilor din titlu este marcat de o intensă migrație dinspre Transilvania spre Țara Românească, posibilă doar prin existența unei bogate rețele de căi de deplasare, a căror multitudine se relevă cu fiecare nouă cercetare (cf. Cruceru și Buterez, 2012: 255). Ca și autorul textului precedent, autorul celui de-al treilea text al anuarului se află în situația de a înregistra un paradox: deși o bună parte din așezările avute în vedere sunt caracterizate istoric de o infuzie masivă de element „ungurean”/ transilvănean, identitar ecourile acestei infuzii sunt extrem de slabe pentru locuitorii actuali ai respectivelor așezări.

Antropologia și istoria se reunesc și în textul care urmează, cu prim-planul deținut de data aceasta de cercetarea antropologică. Că originea poate reprezenta o sursă de etnicitate, este un fapt de mult observat (cf. Glazer și Moynihan, 1981 [1975]: 18; Parsons, 1981 [1975]: 71 etc.). Observația este de documentat astăzi cu multe dovezi (și) la populațiile balcanice supuse proceselor de transfer și schimb populațional din prima jumătate a secolului trecut. Articolul lui Sebastian Ștefănuță, „Machedonii din Cerna. Etnomorfoză și loc de origine”, evaluează relevanța locului de origine în etnicitatea meglenilor/ machedonilor din Cerna, jud. Tulcea. Aspecte importante ale dinamicii etnicitare meglene puse în legătură cu acest loc și co-etnicii aparținându-i sunt perfect compatibile cu o dinamică etnomorfică mai amplă. Printre altele, și concluzia că atașamentul machedonilor cernenii față de locurile de origine din Grecia și rudele încă existente acolo nu-i transformă într-o comunitate de diaspora.

Eseul lui Gheorghiu Geană, „Legea entropiei și lumea valorilor. Libertate și confuzie în orientarea valorică a tineretului post-1989 din România”, poartă amprenta unei antropologii de „angajament” (cf. Eriksen, 2010 [1996]). Nu este vorba, însă, de o antropologie aplicată, în care specialistul se implică activ în rezolvarea problemelor comunităților locale. Angajamentul survine automat când antropologul emite judecăți valorice și soluții în legătură cu eficientizarea

funcționării sistemelor sociale. G. Geană împrumută în analiza sa conceptul de „entropie” din termodinamică, precizând însă că în sistemele sociale de tip termodinamic măsura parametrilor se exprimă prin standarde valorice. Oricum ar fi înțeles (v. „entropie”, *Dexonline*), termenul respectiv se aplică unor fenomene de mișcare, scurgere, transformare. De înțeles până la un punct, „scurgerea” post-1989 a tineretului român către statele occidentale nu a fost dublată de o bună „mișcare” valorică în sens invers, acest tineret ratând astfel misiunea sa istoric-generațională: regenerarea morală a societății românești.

Articolul „Grecii din Țalka, Georgia”, scris de Spartakos M. Tanasidis, contributor la revistă din Grecia, reprezintă o schiță monografică a unei comunități de greci pontici din Munții Caucaz. Prezența populației elene turcofone din Țalka în cuprinsul *Anuarului...* nu este nouă, referiri la această populație existând deja în nr. 5/ 2019, în cadrul unei recenzii de carte⁵ (Ștefănuță, 2019: 223–224). Autorul este descendent al unor familii grecești locuind cândva în Țalka (*informație personală*). De aici și interesul pentru un astfel de subiect. În cuprinsul studiului, apare observația că cercetările desfășurate la grecii din Țalka sunt puține, deși bogata bibliografie utilizată pare să indice altceva. Poate și din această frustrare, înregistrăm (*tot informație personală*) dorința autorului de a călători în Țalka, de a experia decorul natural și social caucazian în care co-etnicii săi au viețuit mai bine de o sută cincizeci de ani, migrațiile de după 1990 având ca efect aproape golirea Țalkăi de element elen.

O mostră de antropologie literară este furnizată de Ioana Rebecca Pascu, cu studiul „De la eros la agape. O tipologie psiho-culturală a iubirii”. Autoarea combină în mod original celebra tipologie a iubirii aparținând psihologului canadian John Alan Lee cu nu mai puțin celebrele modele culturale avansate de antropologa americană Ruth Benedict. Fiecare tip de iubire este ilustrat „empiric” recurgând la analiza unor capodopere literare, cu proveniență în special din antichitatea latină. Probabilitatea ca până și în modul de a iubi să existe condiționări culturale întemeiază convingător rezultatul „tipologiei psiho-culturale” la care, în mod logic, se ajunge; o tipologie care, pentru a-i demonstra viabilitatea, este concretizată tot prin invocarea unor opere literare, dar și a *Bibliei*. În acest scop, autoarea recurge la o „perspectivă antropologică” asupra respectivelor creații, perspectivă conform căreia opera literară este și un „martor al istoriei și tradiției de grup”⁶ (Frumelată, 2020: 142, comentariu la Silviu Angelescu, *Mitul și literatura*).

⁵ Este vorba de recenzia volumului coordonat de Eleni Sideri și Lydia Efthymia Roupakia, *Religions and Migrations in the Black Sea Region*, 2017, Cham/ Switzerland: Palgrave Macmillan, conținând și studiul scris de Eleni Sideri, “Historical Diasporas, Religion and Identity: Exploring the Case of Greeks of Tsalka” (pp. 53–56).

⁶ Prin „variabilele de context cultural” conținute.

Figura unui notoriu specialist român – Sanda Golopenția – în lingvistică și științe ale societății și culturii, profesor (emerit) la Brown University, S.U.A, este evocată de Nicolae Constantinescu sub pretextul unui eseu-recenzie la volumul *Folclor, etnologie, antropologie*, de curând apărut. Titlul, „Perspective antropologice în opera profesoarei Sanda Golopenția-Eretescu”, dezvăluie cheia în care eseu este realizat. „Perspectivele antropologice” au legătură nu doar cu unghiul din care este prezentată și analizată opera Sandei Golopenția, cu referire specială la volumul menționat, ci și cu metoda utilizată în construirea eseului. Este vorba de o metodă „contextual-funcționalistă”, profesată de N. Constantinescu în decursul întregii sale cariere de folclorist și etnolog (cf. Constantinescu, 2000: 151–158, de exemplu). Astfel, opera și autoarea avute în vedere sunt încadrate, temporal și spațial, în rețeaua de relații socio-culturale corespunzătoare, dintre care cele politice par a avea o însemnătate deosebită.

Tot în categoria recenziilor intră și ultimul text al anuarului de față, scris de Sebastian Ștefănuță, o amplă trecere în revistă a volumului *Amintiri din teren. Oameni, locuri și întâlniri*⁷ (2020), coordonat de Raluca Mateoc și François Rüegg. Zece cercetători cu vechi atestate în câmpul antropologiei sociale/ culturale sunt invitați să reconstituie reflexiv fragmente ale propriilor biografii legate de ceea ce în vocabularul antropologic internațional este cunoscut ca *fieldwork*. Nu este vorba, totuși, de teren oriunde, ci mai ales în Europa de est; coordonatorii sunt motivați în realizarea volumului, printre altele, de înțelegerea și etalarea provocărilor desfășurării de teren în această parte a lumii. Lectura volumului vine cu o concluzie neașteptată pentru cititorul român: începând cu anii 1970, România pare să fi fost un teren foarte apreciat de cercetătorii americani. Previzibilă, însă, este predilecția acestora pentru teme din repertoriul antropologiei politice, ceea ce le-a atras adeseori probleme în relația cu autoritățile comuniste.

Anuarul societății prahovene de antropologie generală se încheie cu expunerea programului *Colocviilor societății prahovene de antropologie generală*, ediția deja menționată. Este de remarcat diversitatea activităților propuse, atât cultural-științifice, cât și recreațional-educative, o diversitate care justifică din plin eticheta de „antropologie generală”. Îmbucurător este că *feed-back*-ul ediției precedente s-a repetat și acum: la încheierea manifestării, o bună parte dintre cei aproape cincizeci de participanți și-a exprimat disponibilitatea pentru participarea la o viitoare ediție. În paranteză fie spus, este de remarcat – încă o dată! – opoziția dintre succesul la nivel informal de care se bucură antropologia de orientare disciplinară umană și inexistența unei facultăți de antropologie în România.⁸

⁷ Titlu original: *Recalling Fieldwork. People, Places and Encounters*.

⁸ Existența unor specializări în antropologie (de pildă, la Facultatea de Sociologie și Asistență Socială a Universității București) poate însemna un pas către dezideratul unei facultăți de profil.

Întâmplător sau nu, există un numitor comun pentru toți contributorii prezentați mai sus: aspirația către consacrarea academică. Dacă pentru unii – Nicolae Constantinescu, Ioana-Ruxandra Fruntelată și Gheorghiță Geană – e vorba de un fapt confundându-se cu însăși biografia lor, pentru alții – Cristian Mușă și Spartakos M. Tanasidis – consacrarea este un reper în devenire, existând și contributori – Leonard-Mihail Rădulescu și Ioana Rebecca Pascu – aflați la început de drum. Astfel că, publicația de față se constituie și ca document-mărturie al comunicării intergeneraționale academice. Pe acest fond, textele propuse se încadrează în general în ariile principale de preocupări și studii ale contributorilor.

În finalul „Cuvântului înainte” încercăm să răspundem la o întrebare: ce justifică plasarea textelor tocmai prezentate, precum și a celor din numerele precedente ale anuarului prahovean sub titulatura „antropologie generală”? Într-o alocuțiune rostită cu prilejul lansării primului număr (Ștefănuță, 2016), utilizam următorul citat: „Atâta vreme cât oamenii s-au întrebat asupra originii lor și au speculat în legătură cu comportamentele vecinilor lor diferiți de ei, au gândit antropologic” (Hendry și Underdown, 2012: 1). Comentariul realizat atunci avea în vedere prima jumătate a citatului (v. Ștefănuță, 2016: 21). Răspunsul la întrebare este de găsit în cealaltă jumătate: atâta vreme cât (îl) gândim pe/ despre Celălalt, gândim antropologic. Un astfel de răspuns obligă automat la conceptualizarea Celuilalt. În antropologia socială/ culturală „clasică”, „celălalt” apare în ipostaza de *grup* mult depărtat în spațiu (iar dacă are și aparența unei depărtări în timp, cu atât mai bine). Totuși, ipostaza are legătură doar cu unul – cel mai amplu, e drept – dintre „cercurile alterității” (Geană, 1999: 73). În antropologia „actuală”, „alteritatea începe dincolo de granițele grupului de intercunoaștere al cercetătorului” (*ibidem*: 74). Cu toate acestea, la modul antropologic absolut, primul cerc de alteritate nu este grupul „vecin”, nu este grupul din care fac parte, nici măcar individul de lângă mine, ci chiar *eu însumi/ însămi*.

BIBLIOGRAFIE

- Beller-Hann, Ildikó și Chris Hann, 2001, *Turkish Region. State, Market & Social Identities on the East Black Sea Coast*, Oxford: James Currey/ Santa Fe: School of American Research Press.
- Constantinescu, Nicolae, 2000, *Etnologia și folclorul relațiilor de rudenie*, București: Univers.
- Cruceru, Ionuț Alexandru și Cezar Buterez, 2012, „Drumul Teleajenului și drumul Buzăului. Noi repere geografice și istorice”, în *Mousaios*, XVII, Buzău, pp. 249–275.

- Eriksen, Thomas Hylland, 2010 (1996), “Engagement”, în Alan Barnard and Jonathan Spencer (eds.), *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London and New York: Routledge, pp. 226–228.
- Fruntelată, Ioana-Ruxandra, 2020, *Despre interpretarea etnologică*, București: Editura Etnologică [capitolul „Alergând după vulpea albastră. Observații antropologice privind creația literară”, pp. 141–147].
- Geană, Gheorghiță, 1999, “Enlarging the Classical Paradigm: Romanian Experience in Doing Anthropology at Home”, în Christian Giordano, Ina-Maria Greverus & Regina Römheld (eds.), *Anthropological Journal on European Cultures [The Politics of Anthropology at Home, I]*, vol. 8, nr. 1, Hamburg: LIT, pp. 61–78.
- Geană, Gheorghiță, „Dilema antropologiei filosofice” (*manuscris*).
- Glazer, Nathan și Daniel P. Moynihan, 1981 (1975), “Introduction”, în Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan (eds.), *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, pp. 1–26.
- Hendry, Joy și Simon Underdown, 2012, *Anthropology. A Beginner’s Guide*, Oxford: Onworld Publications.
- Parsons, Talcott, 1981 (1975), “Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change of Ethnicity”, în Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan (eds.), *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, pp. 53–83.
- Ștefănuță, Anișoara, 2021, „Reconstituirea etnologică: studiu de caz privind portul tradițional din zona de sud-est a Moldovei”, în Mihaela Bucin, Ioana-Ruxandra Frunțelată și Florența Popescu Simion (coord.), *Termeni și teme actuale în științele etnologice: un repertoriu comentat. In onorem prof. univ. (e) dr. Nicolae Constantinescu*, București: Editura Universității din București (*în curs de publicare*).
- Ștefănuță, Sebastian, 2016, „Alocuțiune la lansarea *Anuarului societății prahovene de antropologie generală*, 2 martie 2016”, în *Anuarului societății prahovene de antropologie generală*, nr. 2, Ploiești: Mythos, pp. 21–23.
- Ștefănuță, Sebastian, 2019, „Antropologie pontico-balcanică, în trei recenzii de carte”, în *Anuarul societății prahovene de antropologie generală*, nr. 5, Ploiești: Mythos, pp. 221–273.
- „Entropie”, în *Dexonline* (<https://dexonline.ro/definitie/entropie>, accesat la 9 noiembrie 2021).

Sebastian Ștefănuță

seb_filozof@yahoo.com

Foreword*

Reading the previous issues of the *Anuarul societății prahovene de antropologie generală* [*Yearbook of Prahova County Society for General Anthropology*] lays the foundation of the following conclusion: although the publication states to host all types of anthropological discourse, it is, however, privileged the scientific one. The immediate explanation of this conclusion is to be found in the coincidence that the text proposals for publication in the yearbook were mostly from the scientific domain of the reflection on man. The in-depth explanation is to be found elsewhere: if there is a “fully fledged” anthropology, then it appears as a corpus of scientific disciplines (*cf.* Geană, *manuscript.*). The seventh issue of the *Yearbook...* was brought out by assuming – at first, implicitly, gradually, explicitly – the in-depth explanation. Therefore, the following texts, regardless of their kind, bear the mark of the scientific anthropological discourse. At the same time, the goal might have been a restrictive one, hence the smaller number of contributors to the current issue compared with the number of contributors to the previous editions. The hope is that – only the reader, specialist or not, being able to finally decide – the decrease in the number of authors has been doubled by an increase in the quality of the texts. Yet, the constant increase in quality is a perennial goal of the publication; this time, however, it was assumed as a specific objective, the possible contributors being called upon to prepare texts as if these were to stand for some kind of masterpieces of anthropological reflection. The decision regarding the achievement of the latter goal is to be found, as mentioned, elsewhere.

Both objectives had also infused the development of 2021 edition (the 5th) of *Colocviile societății prahovene de antropologie generală* [Prahova County Society for General Anthropology Colloquia], held in the same place (Cheia, Prahova County) and period (26–30 of July, Monday to Friday), as the one from the previous year. Thus, maybe less then coincidental, most of the activities developed within the colloquia¹ were of a scientific nature, with a good self-

* Translation from Romanian by Alina Matei (stegaru_alina@yahoo.com).

¹ See the related program in the pages of the issue.

evident emulation among the speechmakers for high-level performance. To this will have also contributed the impeccable organisation, seeming to check the truism according to which there is a close connection between the quality of the organisation and that of the organised event. The new collaboration between Prahova County Cultural Center and “Constantin Cantacuzino” Technological High School, Băicoi,² raised even higher the organisational standards. The impression was felt also in the deletion of any artificial differences between generations, being created the framework for a *natural*, “anthropologic” dialogue, between pupils, students, teachers, researchers etc.

Almost all authors of the following texts participated in successive editions of the mentioned colloquia. Some texts or ideas from the texts originate in these participations or formed the basis for some speeches and conferences. As usual, in the “Foreword” – although less common for a publication – we make a short presentation of the texts, with the intention of providing a quick overview of the entire publication. However, from the beginning must be pointed out the fact that the bilingualism desideratum of the yearbook has been set aside in the present issue. This does not mean that it has been abandoned, there being the possibility that some of the texts to be republished in English language in the following issues.

In the opening of this publication, Ioana-Ruxandra Fruntelată re-visits the concept of culture³. “The culture”, perhaps the core concept of ethnology and anthropology, is itself seen from an ethnologic-comparative perspective, in the text “Cultura – comentariu etnologic al unui termen supralicitat” [Culture – an ethnological comment on an overcharged term]. The term’s “overcharge” goes till its de-semantization once phenomena like delocalization, alienation, value relativism etc. get to characterise the normality of the contemporary man and of modern, urban societies – in this context, it is famous the proposal of the anthropologists Ildikó Bellér-Hann and Chris Hann (2001: 224) to entirely give up using the concept and to replace it with “civilisation”.⁴ However, I-R. Fruntelată falls in line with those opinions according to which culture represents an essential dimension of the human existence, both for “the man of the past”, as well as,

² The reference is to the Partnership registered under the no. 1417/ 24.VI.2021 with C.J.C. Prahova, respectively 2422/ 24.VI.2021 with “C-tin Cantacuzino” Technological High School, Băicoi. The present issue of the yearbook is also owed to this collaboration.

³ It is about culture from the anthropological perspective, not with the meaning of elite products of the human spirit.

⁴ To be noticed, however, that the two authors are exponents of an anthropological tradition – the British – for which “culture” was never a concept too used – although, perhaps paradoxically, the most famous definition of culture (1871) belongs to Edward B. Tylor, a prominent figure of this tradition.

especially – by enduring the crises generated by an impossible de-culturalization –, for “the man of the present”.

The theoretical reflections from the opening text are followed by the methodological reflections from the second text, “Reconstituirea – metodă de culegere a dansului popular în satul contemporan” [Reconstitution – a folk dance collection method in the contemporary village], written by Cristian Mușă. The reconstitution is less present in the methodological repertory of the ethnologists from Romania. There are few situations in which it benefits from an *in extenso* approach (for example Ștefănuță, 2021, on the reconstitution of the traditional folk clothing from the south-east of Romanian Moldavia). An interesting and exciting fact is that the author and the research team he was a part of were methodologically inspired exactly by the research of local folk dances made in communities having folkloric ensembles with a rich activity, where the matter of reconstitution would therefore seem to be inappropriate. The requirements of stage performance, the trainer’s education in the field, often of allogeneous qualification and origin, can have as effect not the preservation of folk dances repertory, but instead its alteration.

The socio-cultural anthropology and history meet in Leonard-Mihail Rădulescu’s article, “Migrația în lumea a două văi. Rolul elementului pastoral transilvănean în constituirea orașelor și satelor din arealul văilor Prahovei și Teleajenului” [Migration in the society of two valleys. The role of the pastoral element in the establishment of cities and villages in the area of Prahova and Teleajen valleys] [Romania]. Most often, the encounter between the two disciplines takes place in the attempt to explain the present identities by appealing to the past. The past of the settlements within the valleys mentioned in the title is marked by an intense migration from Transylvania to Wallachia, possible only through the existence of a rich network of travel routes, the multitude of which is revealed by each new research (*cf.* Cruceru and Buterez, 2012: 255). Like the author of the previous text, the author of the third text of the yearbook finds himself in the situation of registering a paradox: although a large part of the regarded settlements is historically marked by a massive infusion of a Transylvanian element, the identity echoes of this infusion are extremely weak for the current inhabitants of the respective settlements.

Anthropology and history rejoin in the following text too, this time with the highlight on the anthropological research. It is not new that the origin can represent a source of ethnicity (*cf.* Glazer and Moynihan, 1981 [1975]: 18; Parsons, 1981 [1975]: 71, etc.). Today the observation can gather a lot of evidence (also) from the Balkan populations who suffered the processes of transfer and population exchange from the first half of the past century. Sebastian Ștefănuță’s article, “Machedonii din Cerna. Etnomorfoză și loc de origine” [The Macedonians from Cerna. Ethnomorphosis and place of origin], evaluates the relevance of the place of origin in the

ethnicity of the Meglenians/ Macedonians from Cerna, Tulcea County, Romania. Important aspects of the Meglenian ethnicity dynamics correlated to this place and to the co-ethnics belonging to it are perfectly compatible with a more ample ethnomorphotic dynamics. Among others, also the conclusion that the Macedonians from Cerna's attachment to the places of origin from Greece and to the relatives still living there does not change them in a diaspora community.

The essay of Gheorghiță Geană, "Legea entropiei și lumea valorilor. Libertate și confuzie în orientarea valorică a tineretului post-1989 din România" [The law of entropy and the world of values. Freedom and confusion in the value orientation of the post-1989 youth from Romania], bears the evidence of an "engaged" anthropology (cf. Eriksen, 2010 [1996]). But there is not about an applied anthropology, in which the specialist is actively involved in solving the problems of local communities. The engagement automatically occurs when the anthropologist passes a value judgement and solutions in connection with making more efficient the functioning of the social systems. G. Geană borrows in his analysis the concept of "entropy" from thermodynamics, while mentioning that in the thermodynamic-type social systems the measure of the parameters is expressed through value standards. However understood, the term applies to some phenomena of movement, leakage and transformation. To be understood to a certain extent, the post-1989 "leakage" of the Romanian young people towards the occidental countries was not doubled by a good value "movement" in the other sense, these young people thus passing up their historic-generational mission: moral regeneration of the Romanian society.

The article "Grecii din Țalka, Georgia" [The Greeks from Tsalka, Georgia], written by Spartakos M. Tanasidis from Greece, represents a monographic sketch of a Pontic Greek community from Caucasus Mountains. The presence of the Turkish-speaking Greek population from Tsalka in the pages of the *Yearbook...* is not new, references to this population existing already in no. 5/ 2019, within a book review ⁵ (Ștefănuță, 2019: 223–224). The author is a descendant from some Greek families who lived long ago in Tsalka (*personal information*). This is the reason for his interest in such a topic. From the study emerges the observation that the researches carried out to the Greeks from Tsalka are scarce, although the ample bibliography employed seem to indicate otherwise. Maybe from this frustration, we retain (*again personal information*) the author's wish to travel to Tsalka, to experiment the Caucasian natural and social

⁵ It is about the review of the volume coordinated by Eleni Sideri and Lydia Efthymia Roupakia, *Religions and Migrations in the Black Sea Region*, 2017, Cham/ Switzerland: Palgrave Macmillan, containing also the study written by Eleni Sideri, "Historical Diasporas, Religion and Identity: Exploring the Case of Greeks of Tsalka" (pp. 53–56).

landscape in which his co-ethnics lived more than one hundred and fifty years, the migrations after 1990 having as effect almost devoiding Tsalka of the Greek element.

A sample of literary anthropology is provided by Ioana Rebecca Pascu, under the study “De la *eros* la *agape*. O tipologie psiho-culturală a iubirii” [From eros to *agape*. A psychic-cultural typology of love]. The author combines in an original manner the famous typology of love belonging to the Canadian psychologist John Alan Lee with the as well famous cultural patterns promoted by the American anthropologist Ruth Benedict. Each type of love is “empirically” illustrated resorting to the analysis of some literary masterpieces originating especially in Latin Antiquity. The probability that even in the manner of loving to exist cultural conditionings grounds in a conclusive manner the result of “the psychic-cultural typology” which is, logically, achieved; a typology which, to be able to prove its viability, is also materialised by invoking some literary works and the *Bible* as well. With this purpose the author approaches the mentioned works from an “anthropological perspective” according to which the literary work is also a “witness of group history and tradition”⁶ (Fruntelată, 2020: 142, commentary on Silviu Angelescu, *Mitul și literatura* [Mith and literature]).

The figure of a well-known Romanian specialist in linguistics and society and culture sciences, Sanda Golopenția, professor (emerita) at Brown University, U.S.A, is evoked by Nicolae Constantinescu on the pretext of an essay-review to the volume *Folclore, Ethnology, Anthropology*, recently published. The title, “Perspective antropologice în opera profesoarei Sanda Golopenția-Eretescu” [Anthropological perspectives in the works of professor Sanda Golopenția-Eretescu], reveals the key in which the essay is composed. “The anthropological perspectives” are connected not only to the angle from which the work of Sanda Golopenția is presented and analysed, with special reference to the mentioned volume, but also to the method used in writing the essay. It is about a “contextual-functionalist” method, which has been used by N. Constantinescu during his entire career as folklorist and ethnologist (*cf.* Constantinescu, 2000: 151–158, for example). Thus, the envisaged work and its author are placed temporally and spatially within the corresponding socio-cultural relations network, among which the political ones seem to have a great importance.

To the same category belongs also the last text of the present yearbook, written by Sebastian Ștefănuță, a wide review of the volume *Recalling Fieldwork. People, Places and Encounters* (2020), edited by Raluca Mateoc and François Rüegg. Ten researchers with a wide experience in the field of social/ cultural anthropology are invited to reflexively reconstruct

⁶ Through “the cultural context variables” they contain.

fragments of their own biographies related to what in the international anthropologic vocabulary is known as fieldwork. However, it is not about the fieldwork from anywhere but especially from Eastern Europe; the coordinators are motivated in issuing the volume, among others, by the understanding and showing the challenges of making fieldwork in this part of the world. Reading the volume draws an unexpected conclusion for the Romanian reader: starting with 1970, Romania seems to have been a much-appreciated field for the American researchers. Predictable, however, is their preference for subjects from the political anthropology category, which has often brought them difficulties in the relation with the communist authorities.

The *Yearbook of Prahova County Society for General Anthropology* closes by announcing the programme of *Prahova County Society for General Anthropology Colloquia*, the edition already mentioned. There should be noted the variety of the pursued activities, both cultural-scientific and recreational-educational, variety that fully justifies the label of “general anthropology”. It was pleasing to discover the same feed-back as the one from the previous edition: at the end of the event, many from the almost fifty participants showed their availability for the future edition. Incidentally, there should be noticed that – once again! – the opposition between the success of “humanistic” anthropology at the informal level of Romanian society and the lack of a faculty of Anthropology in Romania.⁷

Whether by chance or not, all the above-mentioned contributors have something in common: the aspiration towards academic consecration. If for some of them – Nicolae Constantinescu, Ioana-Ruxandra Fruntelată and Gheorghiță Geană – it is a fact that merges with their very biography, for others – Cristian Mușă and Spartakos M. Tanasidis – the recognition is a goal in progress, there being also contributors – Leonard-Mihail Rădulescu and Ioana Rebecca Pascu – at the beginning of their path. Thus, the present publication also represents a document-proof of the academic intergenerational communication. In this context, the presented texts generally fall into the main areas of concern and study of the contributors.

At the end of the “Foreword”, we try to answer to the following question: what justifies placing the already mentioned texts as well as those from the previous editions of Prahova County yearbook under the title of “general anthropology”? In a speech given on the occasion of releasing of the first number (Ștefănuță, 2016), I gave the following quote: “As long as people have wondered where they come from and speculated about the behaviour of neighbours brought up differently to themselves, they have been thinking anthropologically” (Hendry and Underdown, 2012: 1). The comment made by me then referred to the first half of the quote (see

⁷ The existence of some specialization studies in anthropology (for instance, at the School of Sociology and Social Work of the University of Bucharest) may represent a step towards the desideratum of a specialized faculty.

Ștefănuță, 2016: 21). The answer to the question is to be found in the other half: as long as we are thinking on the Other, we think anthropologically. Such answer automatically leads to the need of conceptualizing the Other. In social/ cultural “classic” anthropology, “the other” is depicted as a *group* from a great distance in space (and if also a great distance in time, the better). Still, the representation is connected only to one – the broadest, is true – from the “circles of otherness” (Geană, 1999: 73). In the “current” anthropology, “the otherness begins just beyond the borders of the researcher’s interknowing group” (*ibidem*: 74). Nevertheless, in an absolute anthropological mood, the first circle of otherness is not the group “next door”, it is not the group I belong to, not even the individual next to me, but *myself*.

REFERENCES

- Beller-Hann, Ildikó and Chris Hann, 2001, *Turkish Region. State, Market & Social Identities on the East Black Sea Coast*, Oxford: James Currey/ Santa Fe: School of American Research Press.
- Constantinescu, Nicolae, 2000, *Etnologia și folclorul relațiilor de rudenie* [Ethnology and Folklore of Kinship Relations], Bucharest: Univers.
- Cruceru, Ionuț Alexandru and Cezar Buterez, 2012, „Drumul Teleajenului și drumul Buzăului. Noi repere geografice și istorice” [Teleajen road and Buzău road: New geographical and historical landmarks], in *Mousaios*, XVII, Buzău, pp. 249–275.
- Eriksen, Thomas Hylland, 2010 (1996), “Engagement”, in Alan Barnard and Jonathan Spencer (eds.), *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London and New York: Routledge, pp. 226–228.
- Frunțelată, Ioana-Ruxandra, 2020, *Despre interpretarea etnologică* [On Ethnological Interpretation], Bucharest: Editura Etnologică [chapter “Alergând după vulpea albastră. Observații antropologice privind creația literară”, pp. 141–147].
- Geană, Gheorghiță, 1999, “Enlarging the Classical Paradigm: Romanian Experience in Doing Anthropology at Home”, in Christian Giordano, Ina-Maria Greverus & Regina Römhold (eds.), *Anthropological Journal on European Cultures* [*The Politics of Anthropology at Home*, I], vol. 8, no. 1, Hamburg: LIT, pp. 61–78.
- Geană, Gheorghiță, „Dilema antropologiei filosofice” [The dilemma of philosophical anthropology] (*manuscript*).
- Glazer, Nathan and Daniel P. Moynihan, 1981 (1975), “Introduction”, in Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan (eds.), *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge, Massachusetts

- and London: Harvard University Press, pp. 1–26.
- Hendry, Joy and Simon Underdown, 2012, *Anthropology. A Beginner's Guide*, Oxford: Onworld Publications.
- Parsons, Talcott, 1981 (1975), “Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change of Ethnicity”, in Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan (eds.), *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, pp. 53–83.
- Ștefănuță, Anișoara, 2021, „Reconstituirea etnologică: studiu de caz privind portul tradițional din zona de sud-est a Moldovei” [Ethnological reconstitution: case study on traditional clothing in south-east Moldavia], in Mihaela Bucin, Ioana-Ruxandra Fruntelată and Florența Popescu Simion (eds.), *Termeni și teme actuale în științele etnologice: un repertoriu comentat. In onorem prof. univ. (e) dr. Nicolae Constantinescu*, Bucharest: Editura Universității din București (*in print*).
- Ștefănuță, Sebastian, 2016, „Alocuțiune la lansarea *Anuarului societății prahovene de antropologie generală*, 2 martie 2016” [Speech made on the releasing of the *Yearbook of Prahova County Society for General Anthropology*, March 2, 2016], in *Yearbook of Prahova County Society for General Anthropology*, no. 2, Ploiești: Mythos, pp. 21–23.
- Ștefănuță, Sebastian, 2019, „Antropologie pontico-balcanică, în trei recenzii de carte” [Pontic-Balkan Anthropology, in three book reviews], in *Yearbook of Prahova County Society for General Anthropology*, no. 5, Ploiești: Mythos, pp. 221–273.

Ioana-Ruxandra Fruntelată

i.frontelata@yahoo.com

Cultura – comentariu etnologic al unui termen supralicitat

Cuvinte-cheie: critică culturală, cultură și etnicitate, cultură și spațiu, cultură și valoare, etnologia culturii.

Idei introductive

Titlul schiței eseistice pe care o propunem trimite la o arie tematică și problematică vastă: bibliografia despre „cultură” este atât de abundentă, încât simpla menționare a unei selecții considerate importante de un canon/ autor sau altul ar induce opinia că subiectul nu poate fi nici măcar străbătut până la capăt într-o direcție disciplinară și cu atât mai puțin poate fi cuprins într-un discurs sintetic.

Și totuși, subiectul „există”, este important pentru oricine este interesat, spre exemplu, de „cultura europeană” sau „balcanică”, de particularitățile unei „arii culturale”, de „regiune” din perspectivă etnologică/ antropologică, de „identități” și „identificări” în raport cu un spațiu matriceal național și transnațional.

Într-o notă anecdotică, observăm că „balcanismul” are și o omogenitate empirică, reflectată în percepția comună despre unitatea zonei: un student german aflat la cursul pregătitor de inițiere în limba și civilizația românească prin anii 2000 m-a întrebat, candid, de ce nu se unesc popoarele balcanice, pentru că, în opinia lui, nu există nicio deosebire între ele. Desigur, întrebarea este revoltătoare pentru orice balcanic convins, eliberat de imperialismul otoman în secolul al XIX-lea (deși visându-se, metaforic, moștenitor al Bizanțului dacă face parte din lumea creștin-ortodoxă), pentru care „mitul național” este inclus în „setul identitar”.

În consecință, întrebându-ne cum am putea defini și caracteriza orice cultură zonală/ regională din perspectivă etnologică și mai ales cum am putea restrânge acest termen, transformându-l în concept operațional vom încerca, inițial, o actualizare critică a noțiunii de „cultură”, apoi vom propune o abordare din perspectiva spațiului și a valorii etnice asumate ca

repere fundamentale ale unei culturi. Vom încheia cu o problematizare etnologică, inerent subiectivă, a actualității termenului „cultură”. Utilitatea discuției se găsește, în primul rând, desigur, în „revizitarea” unui concept aflat la temelia disciplinelor etnologice („cultura”), pe care încercăm să-l explorăm din perspectiva propriilor afinități intelectuale și bibliografice.

În al doilea rând, credem că o circumscriere etnologică a acestei probleme a „culturii” poate oferi un răspuns la o întrebare (sau, măcar, poate reformula întrebarea) importantă privind situarea omului contemporan („postmodern”, „global”, „digital”, „pandemic” sau oricum am vrea să-i spunem reprezentantului generic al speciei de la începutul secolului al XXI-lea) într-un orizont valoric ce crește din acumulările trecutului și se deschide spre un viitor „uman” ori, poate, „postuman”.

Critica noțiunii de cultură

În introducerea la clasică lor monografie¹ asupra „culturii” din perspectivă antropologică, Alfred Louis Kroeber și Clyde Kluckhohn constată că a sosit vremea unei acumulări de informație, a unui demers comparativ care să conducă la o conștientizare a câmpului de variație în care putem situa noțiunea de „cultură”, pentru a preveni lărgirea și relativizarea acesteia până la a promova confuzia mai degrabă decât claritatea (Kroeber și Kluckhohn, 1952: 4)². Cei doi autori, pe care-i integrăm, în istoria antropologiei americane, în curentul „Cultură și personalitate” și în descendența teoretică și practică a lui Franz Boas (Price, 1999: 366; Abélès și Izard, 1999: 367–368), sunt specialiști în „culturi” nativ-americane, interesați nu atât de „normele” și „funcțiile” actelor sociale, cât de „limbajele”, „comportamentele” și „psihologia” ce se configurează în relația dintre individ și grup în anumite contexte determinate istoric, geografic și ideologic. Ambii sprijină ideea că există „universalii” culturale ce țin de „natura umană” și constituie o „bază supraorganică” (termenul controversat al lui Kroeber), permițând dezvoltarea unor caracteristici diferențiate din ale căror combinații se formează „întreguri” ori culturi „particulare” (*ibidem*). Însă diversitatea culturală este doar aparentă, căci „profilul” unei anumite culturi se conturează ca urmare a relației dintre trăsături ce se întâlnesc peste tot, într-un mod similar cu unicitatea genetică a indivizilor ce nu este dată de cromozomii propriu-ziși, ci de „jocul” înlănțuirii acestora (Kroeber și Kluckhohn, 1952).

¹ *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, 1952.

² “It is time for a stock-taking, for a comparing of notes, for conscious awareness of the range of variation. Otherwise, the notion that is conveyed to the wider company of educated men will be so loose, so diffuse as to promote confusion rather than clarity”.

O definiție acceptabilă a culturii, din această perspectivă, ar fi următoarea: „Cultura constă în tipare de comportament, explicite sau implicite, dobândite și transmise prin intermediul simbolurilor, constituind o realizare distinctă a unui anumit grup uman și incluzând materializarea în artefacte; miezul esențial al culturii cuprinde idei tradiționale (adică derivate din și selectate în cursul istoriei) și în special valorile care se atașează acestora; pe de o parte, sistemele culturale pot fi considerate produse ale acțiunii și pe de alta, factori ce condiționează elemente ale unor acțiuni viitoare” (*ibidem*: 181)³.

Redusă la esență, cultura poate fi înțeleasă ca „o categorie generală a naturii, în mod specific, a naturii umane, comparabilă cu alte asemenea categorii, precum energia, masa, evoluția. Ca orice categorie generală, este atât clasificatorie, cât și explicativă” (*ibidem*: 185)⁴, fiind „produsă și modificată, la modul concret, de indivizi”, al căror mod de viață particular este, însă, „produsul unui grup” (*ibidem* 186).

Pentru a studia acest „construct” care este cultura este necesar să se identifice tipare comportamentale și să se analizeze ce rezultă din acestea, dar analiza culturală (ori „critica culturală”) nu se reduce la „comportamente” ori cercetarea „comportamentelor”, ci include atât norme de comportament și ideologii care justifică ori explică anumite comportamente, cât și „principii generale” de selectare și ordonare a „modurilor de comportare”, ce se regăsesc în toate culturile (*ibidem*: 189).

Trecând în revistă, pe scurt, cele mai cunoscute definiții ale culturii, începând cu aceea cumulativă a lui Edward B. Tylor⁵, continuând cu grila funcționalistă prin care Bronislaw Malinowski⁶ privește cultura și cu sintetizarea structuralist-semiotică a lui Iuri Mihailovici

³ “Culture consists of patterns, explicit and implicit, of and for behavior acquired and transmitted by symbols, constituting the distinctive achievement of human groups, including their embodiments in artifacts; the essential core of culture consists of traditional (i.e. historically derived and selected) ideas and especially their attached values; culture systems may, on the one hand, be considered as products of action, on the other as conditioning elements of further action”.

⁴ “Culture is a general category of nature, and expressly of human nature. As such it is comparable to categories like energy, mass, evolution. As a general category it is both substantive (or classificatory) and explanatory”.

⁵ “Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society” (Tylor, 1889 [1871]: 1).

⁶ Ca orice animal, omul are trei nevoi fundamentale: nutriția, reproducerea și igiena; odată satisfăcute aceste nevoi, își creează al doilea mediu, artificial, cultura, pe care-l reproduce, îl menține și-l îngrijește permanent: “This [new, secondary or artificial] environment, which is neither more nor less than culture itself, has to be permanently reproduced, maintained, and managed” (Malinowski, 1944: 37).

Lotman⁷, ajungem la Clifford Geertz, care propune, în antologia lui de studii intitulată *The Interpretation of Cultures*, tot o înțelegere „semiotică” a culturii, argumentând că aceasta i-ar putea orienta mai clar pe savanți decât definițiile descriptive din seria inițiată de E. B. Tylor: „Conceptul de cultură (...) este, în mod esențial, semiotic. Crezând, împreună cu Max Weber, că omul este un animal suspendat în pânzele de păianjen ale semnificațiilor făurite de el însuși, iau acele pânze drept cultură, iar analiza acestora nu o consider o știință experimentală, în căutare de reguli, ci una interpretativă, în căutare de sens” (Geertz, 1973: 5)⁸.

Michael Silverstein critică destul de dur această antropologie „a înțelesurilor” a cărei perioadă de înflorire a fost în anii 1970, afirmând că, de cele mai multe ori, lucrările ei iconice – printre care citează și clasică antologie a lui Clifford Geertz – se bazează pe „idei neinformate cu privire la semioză, confundând-o frecvent cu paradigma saussuriană diadică [semnificat-semnificant], cu sensuri lexicale actuale, cu asociații conotaționale etc., incluzând și perspective filosofice despre limbaj și minte din care lipsește racordul pragmatic la contemporaneitate (...)” (Silverstein, 2013: 329, nota 2)⁹. În schimb, în opinia antropologului și semioticianului american, ar fi mai pertinent să ne întrebăm nu „ce este” cultura, ci „unde este” ea, răspunsul fiind: „în discurs”, pentru că în „discursuri” găsim, în general, modurile în care cultura le apare oamenilor. „Evenimentele discursive” conțin mai multe dimensiuni ce se intersectează: „a) un regim al semnificației evenimentiale imanent chiar în experiența practicii sociale situate; b) un regim al rutelor sau rețelilor de circulație a valorii semnificante prin astfel de noduri evenimentiale, într-o structură socio-spațio-temporală intuită și c) un regim de centre și periferii multiple – geometrii coordonate polar – ale emanației produse de circulația valorii semnificante aflate întotdeauna,

⁷ „Pentru I. M. Lotman, cultura ca sumă totală a informației non-ereditare – în sens biologic – este un sistem semiotic organizat cu posibilități de autoreglare. Cultura presupune acumularea, conservarea și sistematizarea informației, elaborarea unui sistem de reguli prin care se realizează comunicarea culturală cu ajutorul diferitelor limbaje. Exprimându-se prin texte, cultura are posibilitatea de translatare dintr-un limbaj într-altul. Regulile de transformare constituie unele din articulațiile principale ale interconectului limbajelor nu numai în încifrarea, ci și în descifrarea textelor. Fiind sistem, cultura are la baza ei modele. Gramaticalizarea acestor modele constituie modul de autodescriere a culturii, de înțelegere a mecanismelor ei complexe” (Pop, 1974: 6).

⁸ “The concept of culture (...) is essentially a semiotic one. Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning”.

⁹ “Often, such work rested on the basis of what can only be termed uninformed ideas about semiosis-frequently confusing this with Saussurean dyadic paradigmatic structures (A: B), with actual lexical senses, with connotational associations, etc. – bespeaking as well philosophical views of language and mind uninformed by coeval pragmatist ferment (...)”.

inevitabil, în flux” (*ibidem*: 328)¹⁰. Recunoaștem, în jargonul semiotic al lui Silverstein, câteva dominante ale „aplecării” etnologice asupra culturii/ culturilor: a) recursul la date empirice, obținute din cercetări de teren ale comunităților/ societăților particulare și reale; b) plasarea datelor în contexte spațio-temporale și sociale pentru a le interpreta, și c) identificarea rețelelor de putere/ de valori care explică raporturile formale și mai ales informale dintre membrii aceleiași culturi și cei ai unor culturi diferite.

În fine, pentru a încheia acest periplu accidentat și relativ prin teritoriile vaste ale studiilor despre cultură din unghi etnologic/ antropologic, vom aminti și poziția exprimată de James Clifford în „Introducerea” la volumul (manifest al deschiderii postmoderne operate în antropologia textuală/ interpretativă a anilor 1970) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* din 1986: cultura este un compus format din „coduri și reprezentări serios contestate” și poate fi „scrisă” doar în mod experimental și etic. Autorii postmoderni (ai volumului prefătat de Clifford) se focalizează asupra „facerii” și „retoricii” textului pentru a sublinia „natura artificială și construită” a exprimărilor despre cultură și faptul că „poetica” etnografică este în relație strânsă cu instanțele de autoritate („politica”) dependente de momentul istoric în care se manifestă, realizând mai degrabă „inventarea” decât „reprezentarea” culturilor (Clifford, 1986: 2).

Spațiul, etnia și valoarea: trei coordonate ale discuțiilor despre culturi

Mutatis mutandis, vechea lecție a lui Polybios (reluată și de Giambattista Vico și dezvoltată, printre alții, de Oswald Spengler și de Bogdan Petriceicu Hasdeu) privind succesiunea implacabilă și repetabilă a regimurilor politice (aristocrație – oligarhie, monarhie – tiranie, democrație – anarhie) și a structurilor sociale ori a realizărilor umane de orice fel se poate aplica și la înțelegerea culturii. Dincolo de „text” sau „discurs”, cultura are niște „rădăcini” fără de care devine un simplu artificiu retoric, o noțiune prea vastă și goală pentru a mai clarifica vreun gând ori a mai provoca vreo recunoaștere. Dacă am privi cultura la modul gândirii tradiționale, ca pe o creație ordonatoare a unei instanțe supraumane (fie ea și aceea a „strămoșilor” unei comunități) ce dă consistență, coerență și siguranță oricărui demers individual și colectiv, am observa că ea se

¹⁰ “a) a regime of evenemential signification immanent in the very experience of situated social practice, b) a regime of implied paths or networks of circulation of signifying value across such event-nodes in an intuited socio-spatio-temporal structure, and c) a regime of multiple centers and peripheries – polar-coordinated geometries – of circulatory emanation of signifying value always, inevitably, in flux”.

leagă întotdeauna de un spațiu fizic, de o „vatră” reală, de un mediu favorabil exercitării plenare a simțurilor și facultăților umane. În general, „tradiția”, ingredient al oricărei culturi în așa măsură încât sintagma „cultură tradițională” ne sună aproape pleonastic, este raportată la continuitatea în timp, dar participarea la „istoria nescrisă” a unei comunități (trib, etnie, popor) implică și o primordială așezare într-un pământ de baștină (ori mișcarea într-un teritoriu familiar, în cazul nomazilor), spațiul fiind condiția necesară a curgerii timpului, ca în astronomie sau ca în vechile cosmogonii.

Nu ne vom întoarce la teoria „ariilor culturale” a lui Kroeber ori la mult mai recenta discuție antropologică despre culturi „regionale”¹¹, fiind suficient să remarcăm că acestea susțin necesitatea unei plasări a culturilor într-un „spațiu” geografic, mai mult sau mai puțin real, adesea „construit”, „imaginat” ori „inventat” pentru a adăposti (în mod paradoxal) o anume concepție despre cultură. Ne vom opri, în schimb, asupra unei interesante definiții a culturii ce-i aparține lui Leo Frobenius, creatorul morfologiei culturale¹²: „Cultura este o realitate ce se exprimă pentru ochiul și înțelegerea noastră prin fapte. Să repetăm că orice cultură ia ființă atunci când omului i se revelează esența lucrurilor, când omul, datorită disponibilității sale de a se dăruia, se lasă captivat de această esență. Faptul acesta îl face pe om capabil să joace realitatea” (Frobenius, 1982: 35). Reformulând, am putea defini, așadar, cultura drept spectacolul realității jucat de omul căruia aceasta i s-a revelat. După cum scrie Ion Frunzetti în studiul său introductiv la *Cultura Africii*: „Umanismul nu poate fi confundat cu hominismul. Hominizii sunt animale raționale. Omul este – axat pe rațiune sau transgresându-i țelurile și posibilitățile – axat pe cunoașterea adâncă și fundamentală de sine și de lume, prin toate mijloacele și cu orice preț. Este concluzia ce se extrage din studiul culturologiei din vremea lui Frobenius, stadiu la care opera lui a contribuit imens, și din tot ce a completat-o. *Kulturgeschichte Afrikas* devine, astfel, un soi de «prolegomena la istoria lui *homo-humanus*»” (Frunzetti, 1981: XLVII).

Regăsim ideea despre cultură ca înfăptuire/ punere în act a miezului constitutiv al ființei umane într-un volum, publicat prima dată în 1949, în care Edward Sapir aduce în discuție culturile „autentice” (*genuine*) și pe cele „fabricate” (*spurious*), pornind de la ideea că nu elementele, în sine, ale unui culturi îi legitimează acesteia autenticitatea, ci „modelarea

¹¹ V. Sebastian Ștefănuță, „*Turkish Region*. Direcții în antropologia socială la începutul celui de-al treilea mileniu”, 2020, eseu pe baza volumului *Turkish Region. State, Market & Social Identities on the East Black Sea Coast*, 2001, al autorilor Ildikó Bellér-Hann și Chris Hann.

¹² După cum știm, gândirea lui Frobenius a avut o influență foarte mare asupra teoriei dezvoltate de Lucian Blaga în *Trilogia culturii* (1935-1937) despre „orizontul spațial al înconștientului”.

caracteristică” a componentelor unei „civilizații naționale” (*the characteristic mold of a national civilization*), astfel încât să satisfacă o „formă ideală” (*ideal form*) pe care participanții la respectiva cultură și-o asumă activ și creativ, deoarece o învestesc cu sens moral (Sapir, 1956: 89 sqq.). Pe de altă parte, cele numite culturi „fabricate” pot apărea atât în societăți avansate din punct de vedere al nivelului de progres material, cât și în societăți aflate într-o stare de „relativă ignoranță și degradare” (*relative ignorance and squalor*). „Cultura autentică” nu este, în mod necesar, „înaltă” sau „joasă”, dar este, întotdeauna, „armonioasă, echilibrată și autosuficientă”, fiind expresia unor „atitudini” de mare varietate în fața vieții, dar o varietate ce se manifestă în unitate și consistență, întrucât privește fiecare element al unei civilizații în relație cu toate celelalte (*ibidem*: 90). „Este, la modul ideal, o cultură în care nimic nu este insignifiant spiritualicește, în care nicio parte importantă din ansamblul funcțional general nu produce o stare de frustrare ori de efort rău condus și lipsit de rezonanță colectivă” (*ibidem*)¹³.

E. Sapir subliniază în mod deosebit faptul că o cultură „autentică” nu are o „conexiune necesară” cu „eficiența”: „O societate poate fi admirabil de eficientă, în sensul că toate activitățile ei sunt planificate în funcție de finalități cu maximum de utilitate pentru acea societate în ansamblu, poate să nu tolereze nicio mișcare pierdută și totuși, să fie un organism inferior dacă o privim ca purtătoare de cultură” (*ibidem*: 91)¹⁴.

Desigur, avertismentul de mai sus ne trimite cu gândul la civilizația americană a primelor decenii ale secolului al XX-lea, a cărei eficiență „materială” nu-i garantează, în niciun fel, excelența culturală: „Activitățile majore ale individului trebuie să-i satisfacă în mod direct propriile impulsuri creative și emoționale, trebuie să fie întotdeauna ceva mai mult decât mijloace pentru atingerea unui scop. Marele eșec cultural al industrializării, așa cum s-a dezvoltat aceasta până în prezent, constă în faptul că, punând mașinile în slujba oamenilor, nu a știut cum să evite subjugarea majorității oamenilor în slujba mașinilor” (*ibidem*: 92)¹⁵.

¹³ “It is, ideally speaking, a culture in which nothing is spiritually meaningless, in which no important part of the general functioning brings with it a sense of frustration, of misdirected or unsympathetic effort”.

¹⁴ “A society may be admirably efficient in the sense that all its activities are carefully planned with reference to ends of maximum utility to the society as a whole, it may tolerate no lost motion, yet it may well be an inferior organism as a culture-bearer”.

¹⁵ “The major activities of the individual must directly satisfy his own creative and emotional impulses, must always be something more than means to an end. The great cultural fallacy of industrialism, as developed up to the present time, is that in harnessing machines to our uses it has not known how to avoid the harnessing of the majority of mankind to its machines”.

E. Sapir insistă asupra rolului participativ al individului la cultura „autentică”, în care toate aspectele vieții (economic, social, religios, estetic) alcătuiesc un tot semnificativ. Membrul unei culturi „autentice” o modelează activ și neconstrâns, o trăiește, jucându-și „rolul” pe scena spațio-temporală a vieții sale, asumându-și realitatea care-l reprezintă, pentru că a crescut din solul ei bogat și energia lui creatoare se hrănește din ingredientele acestui sol și se inspiră din proximitatea față de oameni-participanți la aceeași cultură (*ibidem*: 96 sqq.). Astfel, individul nu este un producător, reproducător și consumator de cultură, ci este un făuritor al ei, oricât de modest înzestrat ar fi, dacă își exercită spiritul creator în „modelarea” culturii, fie și cu rezultate umile, în detrimentul unor interese materiale ce ar putea părea mai urgente. Prin această înscriere firească în acțiunea culturală, se menține viu și un trecut împărtășit, nu pentru că este cultivată iubirea trecutului, ci pentru că ne simțim înrudiți profund cu acel trecut și ne recunoaștem în el, transformându-l, prin includerea în demersul nostru creativ, în prezent apropiat și apropiat (*ibidem*: 105 sqq.). Din această perspectivă, merită amintit profilul – frecvent întâlnit de noi pe terenurile rurale românești ale anilor 2000 – al „creatorului popular” („rapsod”, „meșter”, „poet-țăran”, „muzeograf naiv” sau cum dorim să-i spunem) ce-și asumă, liber și dezinteresat, rolul de purtător al culturii sale moștenite, demonstrând că modelarea actului cultural prin participare creativă poate constitui un mod de viață complet satisfăcător pentru ființa umană a prezentului care este integrată într-o cultură „autentică”.

La finalul celui de-Al Doilea Război Mondial, Edward Sapir prevede că internaționalizarea structurilor economice este inevitabilă și observă că instrumentalizarea politică a culturilor în slujba statelor-națiuni poate pune în pericol culturile „autentice”, care sunt „de neconceput” în absența unei dezvoltări a conștiinței spirituale individuale și trebuie să-și păstreze bazele locale, teritorializate, pentru a pune în valoare aportul indispensabil al indivizilor la păstrarea și perpetuarea lor (*ibidem*: 115–117).

Vorbind despre identitatea culturală a continentului european, Jean Cuisenier observă cât de importantă a rămas problema etnică în pragul secolului al XXI-lea: „Pentru Europa de azi, știința cunoașterii etniilor, *etnologia*, nu este un simplu exercițiu intelectual. De răspunsurile date *problemei etnice* depind, în bună măsură, războiul și pacea (...). O etnologie a Europei trebuie deci să descrie popoarele așa cum sunt și proiectele lor, să semnaleze conflictele și mizele lor. Aceasta nu se poate face în termenii unei antropologii a europeanului, ca și când acesta n-ar avea istorie, nici în maniera unei geografii a continentului, ca și când spațiile culturale ar coincide cu teritoriile: europenii din afara Europei nu mai sunt ei europeni, alogeni printre indigeni? (...)” (Cuisenier, 1999: 14–15).

Remarcăm, în pledoaria savantului francez, accentuarea istoriei în detrimentul geografiei

în caracterizarea etnică a Europei pe care o propune, nu pentru că spațiul geografic ar fi un element ce poate fi eludat, ci pentru a atrage atenția asupra suprapunerii imperfecte între acesta și „spațiul cultural”, ținând cont de faptul că (așa cum se întâmplă și în cazul „balcanismului”, de exemplu) culturile sunt adesea raportate la geografii simbolice, conotate istoric și valoric.

Situând discuția despre cultură, „localism” și „etnie” în contextul problematicei globalizării, Gheorghiță Geană propune o abordare „complementară” a caracterelor material și spiritual, „împrumutat” și „inventat” ale acesteia, pornind de la ideea de „adaptare” formulată de Simion Mehedinți într-un studiu publicat în 1930 și de la distincția între „civilizație” și „cultură”. Etnicitatea este un concept fără de care nu putem înțelege nici „cultura”, nici „culturile”, dacă acceptăm că, în primul rând, cultura („autentică”, în sensul propus de Sapir, v. *supra*) este un fapt de spirit, chiar dacă se poate manifesta și exprima și în acte practice ori realizări materiale (Geană, 1997).

În discursul său de recepție la Academia Română, din 1920, Simion Mehedinți adaugă elementul valoric la acela etnic, accentuând necesitatea înțelegerii culturii ca pe „o dezvoltare domoală și unitară a tuturor formelor de viață ale unui popor. În ultima sa expresie, cultura este concepția proprie și unică a unui popor cu privire la universul moral” (Mehedinți, 1980 [1920]: 138).

Câteva concluzii

Mai vechi sau mai noi și reflectând formații și abordări disciplinare diferite, studiile despre cultură care ni se par pertinente din punct de vedere etnologic (în sensul că surprind dimensiunea „informală” a acestei noțiuni supralicite) aduc în prim-plan necesitatea păstrării culturii în perimetrul „umanului”, adică a trăirii în virtutea cunoașterii și îmbogățirii simbolice – prin fapte, creație, participare – a unei lumi teritorializate și familiare, singura ce poate satisface nevoile sufletești (sau „inefabile”, pentru a nu cădea în păcatul folosirii unor termeni psihologizanți) ale individului din orice vreme și din orice loc.

Cu privire la împletirea dintre spațialitate, apartenență (*i.e.* și etnicitate) și valoare în cultură, găsim o sinteză convingătoare în volumul *Etica postmodernă* al lui Zygmunt Bauman, un redevabil exeget al globalizării. Bauman discută despre „spațiul fizic”, geografic și corporal și despre spațiul creat de om „metaforic”, ca expresie culturală, „spațiul social”, cu trei varietăți, „spațiul cognitiv”, „estetic” și „moral” (Bauman, 2000: 159). „Dacă spațiul cognitiv se construiește pe cale intelectuală, prin dobândirea și distribuirea cunoștințelor, spațiul estetic e reprezentat afectiv, prin atenția dirijată de curiozitate și prin căutarea intensității experienței, în

timp ce spațiul moral e «construit» printr-o distribuire inegală a responsabilității simțite/asumate» (*ibidem*: 160).

În cultura urbană a prezentului (pe care E. Sapir ar fi numit-o „fabricată”), oamenii sunt „străini” unul față de celălalt, ignorând proximitatea celor din jur (pe care nu-i recunosc ca „semeni”) pentru a-și proteja intimitatea și alegând să exerseze identități mai mult sau mai puțin arbitrar și temporare. În schimb, în culturile rurale ale familiarității și vecinătății, existau reguli de comportament și de comunicare pentru orice ocazie, iar cel de alături era un „semen”, un „partener de biografie”, bine cunoscut și încadrat într-o anumită categorie stabilă (*ibidem*: 165). „Falsele” relații dintre oamenii culturii „moderne” sunt „episoade” ce pot lipsi din „povestea” celor ce participă la ele fără nicio consecință (*ibidem*: 171 sqq.). „Pentru fiecare locuitor al lumii moderne, spațiul social e risipit pe marea vastă a lipsei de sens sub forma a numeroase puncte, mai mari sau mai mici, de cunoaștere: oaze de semnificații și relevanță într-un deșert fără formă” (*ibidem*: 173). Se pierde, așadar, acel simț al integrității (exterioare și interioare), al participării la un tot armonios, în care fiecare element este funcțional permanent și întrețesut firesc și neconstrângător cu celelalte, ca într-un organism.

Unul din pericolele pierderii sensului în cultura prezentului (înțeleasă ca o cultură de-localizată și înstrăinată de natura umană profundă a apartenenței familiale/ familiare și a aspirației valorice) este lipsa de control a efectelor acțiunilor noastre într-o zonă socială cu reguli aleatorii și întotdeauna prea largă pentru a se mai putea ține cont de particularitățile și sensibilitățile fiecărui individ/ „semen străin”: „În rețeaua complexă de dependențe reciproce, consecințele oricărei acțiuni trebuie să fie ambivalente – niciun act, oricât de nobil, de generos și de benefic ar fi pentru unii, nu poate fi cu adevărat sigur că nu face rău altora, din întâmplare” (*ibidem*: 198).

În cele din urmă: „Deși, din punct de vedere etic, *a fi pentru* îl precedă pe *a fi cu*, iar în momentul când eul intră în interacțiune cu celălalt, el este deja răspunzător pentru soarta acestuia, singurul spațiu unde poate fi înfăptuit actul moral e spațiul social al lui *a fi cu*, continuu atins de presiunile încrucișate ale creării spațiului cognitiv, estetic și moral” (*ibidem*: 201). Concluzia lui Bauman, cu care suntem de acord, este aceea că *omul prezentului* („modern” și „postmodern”), *la fel ca acela al trecutului, nu poate exista în afara „culturii”*, chiar dacă în mediile urbane supraaglomerate, pierderea legăturilor și schimbarea alegerilor identitare în funcție de factori mai mult sau mai puțin conștientizați produc tensiune și nesiguranță. Putem utiliza mai departe noțiunea de „cultură” în discursul etnologic, acceptând că spațialitatea (fizică și simbolică), apartenența etnică și valorile împărtășite (între care, pe lângă valoarea morală, reținem trecutul ca valoare „vie”) rămân componentele constante ale acesteia. Credem că rămânerea în sau

întoarcerea la cultura moștenită („autentică”, pentru a păstra termenul lui Sapir), „teritorializată” și „etnică” (în primul rând trăită și nu transformată într-un „proiect” sau tezaurizată ca „patrimoniu”), nu este o simplă opțiune printre altele, ci o cale de urmat pentru ca omul să-și regăsească locul potrivit în lumea/ lumile prezentului.

BIBLIOGRAFIE

- Abélès, Marion și Michel Izard, 1999, „Kroeber Alfred Louis”, în Pierre Bonte și Michel Izard (coord.), *Dicționar de etnologie și antropologie*, traducere de Smaranda Vultur, Radu Răutu (coordonatori), Dana Buglea, Mihaela Ioncica, Constantin Jinga, Cătălin Adrian Lazurcă, Ciprian Nicolae Vâlcă, Iași: Polirom, Iași, pp. 367–368.
- Bauman, Zygmunt, 2000, *Etica postmodernă*, traducere de Doina Lică, Timișoara: Amarcord.
- Clifford, James, 1986, “Introduction. Partial Truths”, în James Clifford și George Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press, pp. 1–26.
- Cuisenier, Jean, 1999, *Etnologia Europei*, traducere de Marinela Blaj, prefață de Dumitru Stan, Iași: Institutul European.
- Frobenius, Leo, 1982, *Cultura Africii. Prolegomena la o teorie a configurării istorice*, vol I, traducere de Ion Roman, studiu introductiv de Ion Frunzetti, București: Meridiane.
- Frunzetti, Ion, 1981, „Leo Frobenius în filosofia culturii și a istoriei”, în Leo Frobenius, *Cultura Africii. Prolegomena la o teorie a configurării istorice*, vol I, București: Meridiane, pp. V–XLVII.
- Geană, Gheorghiță, 1997, “Ethnicity and Globalisation. Outline of a Complementarist Conceptualisation”, în *Social Anthropology*, vol. 5, part 2, June 1997, Cambridge University Press, pp. 197–209.
- Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- Kroeber, A. L. și Clude Kluckhohn, 1952, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, vol. XLVII, no. 1, by A. L. Kroeber and Clyde Kluckhohn, with the assistance of Wayne Untereiner and appendices by Alfred G. Meyer, Cambridge, Massachussets, U.S.A., Published by the Museum.
- Malinowski, Bronislaw, 1944, *A Scientific Theory of Culture and other essays*, with a Preface by Huntington Cairns, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Mehedinți, Simion, 1980 (1920), „Caracterizarea etnografică a unui popor prin munca și uneltele sale”, în *Discursuri de recepție la Academia Română*, Ediție îngrijită de Octav Păun și

- Antoaneta Tănăsescu, prefață de Octav Păun, Documentar de Antoaneta Tănăsescu, București: Albatros, pp. 129–140.
- Pop, Mihai, 1974, „Cuvânt înainte”, în I. Lotman, *Studii de tipologie a culturii*, în românește de Radu Nicolau, București: Univers, pp. 5–12.
- Price, Richard, 1999, „Kluckhohn Clyde Kay Maben”, în Pierre Bonte și Michel Izard (coord.), *Dicționar de etnologie și antropologie*, Iași: Polirom, Iași, p. 366.
- Sapir, Edward, 1956, “Culture, genuine and spurious”, în *Culture, Language and Personality*, Selected essays edited by David G. Mandelbaum, Berkeley/ Los Angeles / London: University of California Press, pp. 78–119.
- Silverstein, Michael, 2013, “Discourse and the No-thing-ness of Culture”, în *Signs and Society*, vol. 1, No. 2 (Fall 2013), University of Chicago Press, pp. 327–366 (Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/673252>, accesat la 29 iulie 2015).
- Ștefănuță, Sebastian, 2020, „*Turkish Region*. Direcții în antropologia socială la începutul celui de-al treilea mileniu”, în Andrei Kozma, Octavian Buda și Constantin Bălăceanu-Stolnici (eds.), *Antropologia mileniului III*, București: Editura Academiei Române, pp. 179–185.
- Tylor, Edward B., 1889 (1871), *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, vol. I, New York: Henry Holt and Company.

Abstract

Culture – an ethnological comment on an overcharged term

Culture, cultural critique and/ or cultural analysis are core concepts for ethnological research. Therefore, revisiting the most used (and abused) definitions and comments upon culture is a good starting point to question the manner in which “culture” could still be a meaningful part of contemporary ethnological discourses.

The study continues with a rather subjective approach of three characteristics of culture: “space”, “ethnicity” and “value”, in order to refresh an overcharged term (“culture”) by exploring its present potential in the context of globalization.

Finally, the possibility of a “human” transnational (regional) culture is brought into discussion, taking into account that a “genuine” culture (Edward Sapir), be it “high” or “low”, supports a mode of living that is satisfactory both for individual and for community.

Keywords: cultural critique, ethnology of culture, culture and space, culture and ethnicity, culture and value.

Cristian Mușă

cristian.musa@yahoo.com

Reconstituirea – metodă de culegere a dansului popular în satul contemporan

Dansul popular a rămas o creație vie, indiferent de contextul în care se manifestă (spontan sau organizat), având încă un rol important în desfășurarea unor momente din ciclul sărbătorilor de familie sau din cel al obiceiurilor și sărbătorilor calendaristice, precum și în interpretarea sau prezentarea cultural-artistică pe scenă (Giurchescu și Bloland, 1995: 25–54, 70–76). Cu alte cuvinte, dansul popular încă mai deține niște coduri culturale, indiferent de loc, timp, performeri, adică încă mai „anunță” începerea sau încheierea unui act ritual, ceremonial sau este folosit cu scop distractiv, spectacular etc. Așa cum menționează și Ovidiu Bîrlea, dansul popular este unul dintre genurile folclorice despre care nu se poate spune că cercetătorii le pot epuiza nici prin culegere, dar nici prin interpretare (Bîrlea, 1966: 214–215). Acestea se transmit indiferent de vremuri, se adaptează și pot fi vii în diferite forme și variante chiar și în modernitate. Potrivit exprimării folcloristului, aceste creații folclorice sunt în permanență „un sac fără fund” și considerăm că pot oferi aspecte inedite chiar și în cercetarea actuală.

Din punct de vedere interpretativ, dansul popular a fost una dintre creațiile țărănești cele mai „folosite”, întâi în cadrul său natural cu tot cu rosturile pe care le avea în sânul comunităților rurale, apoi sub formă de spectacol în variante mai mult sau mai puțin apropiate de cele inițiale, iar în cele din urmă sub formă de aranjamente și coregrafii, unele doar cu iz folcloric, dar „îmbrăcate” cu haine ale baletului sau ale propagandei politice. Cu toate acestea, din punct de vedere științific, dansul popular poate fi socotit o *cenușăreasă* a științelor etnologice, fiind cea mai din urmă creată și dezvoltată. Au existat încercări ale unor coregrafi de a studia dansul popular înainte de înființarea științei propriu-zise, dar chiar dacă s-au dovedit neproductive stau, totuși, la baza fundamentării domeniului și fac parte dintr-un ciclu de etape sau pași preliminari¹.

¹ Alexandru Dobrescu a fost un coregraf cunoscut în România care și-a desfășurat activitatea în perioada interbelică. A fost prima persoană din România care a început să studieze dansul popular din punct de vedere științific, de aceea

Despre cercetarea științifică a dansului popular putem vorbi cu adevărat abia după înființarea sectorului de etnecoreologie, în anul 1951, în cadrul Institutului de Folclor, actualul Institut de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române.

Odată cu înființarea sectorului de etnecoreologie, fiind un domeniu de studiu nou, fără o *infrastructură* solidă atât din punct de vedere interpretativ, cât și metodologic, unul dintre obiectivele principale ale specialiștilor era să stabilească o strategie proprie prin care să se poată obține informațiile cele mai concludente în munca de culegere, conservare și interpretare a aspectelor coregrafice. De-a lungul timpului, prin adaptarea metodei de culegere a folclorului în general la specificul etnecoreologiei, dar și prin altele noi propuse de specialiștii în domeniu, s-a creat și s-a coagulat o metodă proprie pentru culegerea dansului popular și pentru întocmirea documentelor etnecoreologice pe teren.

Având în vedere faptul că era un domeniu aflat la început de drum, atenția și munca cercetătorilor ar fi trebuit să se îndrepte în primul rând spre stabilirea aspectelor metodologice și structurale care ar fi ajutat la diseminarea și înțelegerea fenomenului choreic dincolo de exprimarea gestuală. Însă, necesitatea de a fi publicată o metodologie în vremea funcționării sectorului de etnecoreologie nu a fost înțeleasă de edituri, așa cum menționează cercetătorii Andrei Bucșan și Emanuela Balaci, aspectele legate de modalitatea de culegere a dansului fiind publicate fragmentar în diferite studii și articole. În viziunea responsabililor editurilor, astfel de materiale care, bineînțeles, ar fi conținut termeni de specialitate mai greu de înțeles, nu ar fi adus un folos, deoarece publicația trebuia înțeleasă în primul rând de nespecialiști, de publicul larg (Bucșan și Balaci, 1966: 243). Cu toate acestea, pe lângă puținele informații publicate în mai multe lucrări, specialiștii în domeniu au reușit să scoată de sub lumina tiparului câteva materiale referitoare strict la metoda de culegere, arhivare și prelucrare a materialului coregrafic, instrumente de lucru atât de utile și importante pentru buna desfășurare și pentru evoluția etnecoreologiei românești (*ibidem*: 243–250; Giurchescu, 1966: 251–257; Bucșan, 1970: 343–348).

După înființarea sectorului de etnecoreologie, obiectivele principale se refereau și la formarea unor specialiști în acest domeniu tânăr. Așadar, această știință aflată la început de drum

în anii celui de-Al Doilea Război Mondial a încercat să creeze un sistem de notare a mișcărilor, atât de util în acest domeniu. Cea de-a doua conflagrație mondială a împiedicat perfecționarea conturării acestui sistem pentru culegerea pe teren. Este, totuși, important, că în acea vreme în Germania se dezvoltă o altă scriere care acum este utilă pentru culegerea și notarea mișcărilor corpului uman. Este important și interesant, totodată, că acest alfabet de scriere a mișcărilor era în atenția specialiștilor din mai multe țări probabil fără ca aceștia să se cunoască sau să poată stabili o metodă de culegere a dansului, ceea ce justifică faptul că exista o problemă și în același timp un interes comun pentru cei care înțelegeau și își doreau să studieze tainele coregrafice.

la vremea respectivă, pentru a evolua într-un mod cât mai productiv într-un timp scurt, fiind în urmă cu mult celorlalte științe, avea nevoie de „adaptarea metodei de culegere a folclorului la specificul obiectului de studiu, elaborarea unei notații grafice necesară realizării documentului științific, un mod de conservare (arhivare) a materialelor coregrafice culese pe teren, și nu în ultimul rând, închegarea unui colectiv de colaboratori ce urmau să devină specialiștii domeniului” (Costea, 1994: 42).

Etapele cercetării de teren, stabilite de echipa de specialiști, presupuneau atât colectarea de date referitoare la viața jocului în contextul sociocultural sătesc, prin anchete, cât și observarea directă a fenomenului în ocaziile unde el se produce. Cu toate acestea, înregistrarea separată a muzicii de joc și a strigăturilor era o cerință obligatorie. Însă, la începutul cercetării coregrafice, lipsa unei metodologii bine stabilite și o strategie specifică culegerii dansului popular ridicau probleme deoarece nu se puteau colecta date speciale pentru fiecare dans iar notarea dansului, în sine, nu se putea realiza. Pentru rezolvarea acestor probleme, Vera Proca-Ciortea, datorită experienței dobândite în perioada în care a lucrat în preajma lui Constantin Brăiloiu, a întocmit încă din primul an de activitate (1951), două chestionare: „Chestionar general de dans”, cu ajutorul căruia se puteau obține informații generale despre joc în contextul social și cultural al satului, și „Chestionar special de dans”, care viza colectarea cât mai multor informații despre fiecare dans din repertoriul local².

Un pas important pentru ușurarea culegerilor de dansuri l-a reprezentat crearea unui sistem de notare propriu. Sub conducerea Verei Proca-Ciortea, colectivul închegat la Institutul de Folclor a reușit, de-a lungul mai multor ani, să creeze un sistem de notare a dansurilor populare românești, finalizat în 1956 (Proca-Ciortea, 1956: 135–171; 1957: 65–92). Încă de la primele întâlniri care aveau ca scop crearea acestuia, cercetătorii au fixat anumite calități pe care trebuia să le îndeplinească: notația „să fie rapidă, înțelegând prin aceasta ca dansul să se poată nota în cel mai scurt timp posibil. Să fie simplă pentru a putea fi însușită ușor de cât mai mulți specialiști. Semnele să conțină elemente cât mai cuprinzătoare, cu scopul de a capta cu puține semne cât mai multe caractere ale dansului. Să fie sugestivă. Să se poată suprapună perfect pe muzică în sensul de a avea posibilitatea verificării în orice moment a concordanței pașilor cu muzica” (Costea, 1994: 43).

După o activitate de câțiva ani în domeniu, Andrei Bucșan și Emanuela Balaci reușesc să creioneze o imagine generală a metodei de culegere a dansului popular (Bucșan și Balaci, 1966:

² Aceste chestionare sunt doar amintite în publicația lui Constantin Costea, dar în activitatea de documentare bibliografică nu le-am identificat. Poate există doar în materialele de arhivă care deocamdată se află în etapa de identificare și reorganizare.

243–250). În viziunea lor, dar și a celorlalți specialiști, cercetarea dansului popular trebuia să se desfășoare pe două planuri: culegerea de teren (despre care ne propunem să vorbim și noi), și prelucrarea materialului, amândouă fazele fiind legate de mulți alți factori de ordin social, istoric, economic etc.

Culegerea de teren

Specialiștii aveau sarcina să surprindă nu numai o imagine a dansului propriu-zis, ci întregul context în care acesta era interpretat, în care viețuia, dar și factorii care fac referire la stilul de viață și la parametrii de funcționare a întregii comunități.

În primul rând se cer informații despre aspectele socio-economice ale satului, așezarea geografică, istoria lui politică și socială, originea populației, dezvoltarea economică în funcție de ocupațiile principale din comunitate, dezvoltarea culturii materiale și spirituale. Fiecare din aceste aspecte pot avea o amprentă extrem de importantă asupra stilului, interpretării, acceptării și transmiterii, pe scurt, a existenței și rezistenței unui dans popular într-o comunitate. Repertoriul de dansuri poate a fost îmbogățit, împrăștiat, „modernizat” prin schimb de populație, prin practicarea trocului, a transhumanței, prin mobilitatea impusă de muncile în alte zone ale țării etc.

În al doilea rând se cere studiat complexul de viață al dansului în comunitate, ce rol are acesta în viața oamenilor, cât de prezent și cât de „folosit” și folositor este³. Toate aceste aspecte, potrivit metodei de cercetare a dansului popular, pot fi identificate și culese prin întocmirea mai multor documente în teren precum: *chestionar redus* – un document care să cuprindă aspectele generale ale fenomenului; *fișă de observație directă* – în care se vor consemna amănunțit toate aspectele pe care cercetătorul le observă: organizarea, actanții, auditoriul, desfășurarea propriu-zisă; *fișă de informații* – prin care să se completeze informațiile observate de cercetător, cu ajutorul unor informatori, de preferabil persoane care fac parte din mai multe generații, astfel fiind posibilă o „radiografiere” a evoluției dansului, se pot nota informații ce țin de trecut și prezent. Așadar, pe lângă aptitudinile în etnecoreologie, socotim că specialistul trebuie să aibă și o bună pregătire sociologică pentru a putea cuprinde toate aceste aspecte în procesul de întocmire a documentelor pe teren.

Culegerea dansului propriu-zis se recomandă să aibă loc în momentul interpretării spontane, pentru a putea observa și alte aspecte care-l pot însoți în mediul său natural: strigăturile, chiuiturile, atitudinea dansatorului, reacțiile interpreților, dar și ale auditoriului (Giurchescu,

³ Rolul, rostul, utilitatea dansului popular pot fi identificate doar studiind contextele de joc. Acestea sunt foarte bine conturate și interpretate în Anca Giurchescu și Sunni Bloland, *op. cit.*

1970: 21–27). În același timp, se poate întocmi fișa de observație, dar se poate nota și dansul sau repertoriului prezentat. Însă, pentru identificarea și notarea întregului repertoriu local se cere depistarea și „izolarea” celor mai buni dansatori întrucât la ocazia respectivă poate fi prezentat un număr mic de dansuri. De asemenea, pot exista multe jocuri intrate în repertoriul pasiv, în memoria colectivă a comunității, care pot fi identificate prin selectarea dansatorilor buni, dar și a altora, din mai multe generații, pentru a „radiografia” repertoriul existent pe o perioadă mai mare de timp.

Utilizarea filmului, după anul 1961 (Giurchescu, 1966: 251–258; Bucșan, 1970: 343–348), a reprezentat un pas foarte important spre punerea în practică a metodei moderne de culegere a dansului popular, anulând, într-un fel, unele activități pe care le presupunea culegerea fără aparate tehnice. Cu toate acestea, notarea directă pe teren a rămas pentru o vreme o activitate vie a culegătorilor, prin compararea acelorași materiale obținute, atât prin imagine video, cât și scriptic, probându-se eficiența fiecărei metode și asigurându-se conservarea creațiilor folclorice. De asemenea, utilizarea metodei moderne a trebuit să fie întotdeauna însoțită de documentele amintite, întocmite direct pe teren.

Filmarea pe peliculă de cinematograf a reprezentat pentru perioada respectivă un pas extrem de important/ util, noua metodologie fiind repede agreată de cercetători, revoluționând, într-un fel, metodele clasice utilizate până atunci. Bineînțeles, așa cum aminteam, pe lângă documentul video, în urma unei cercetări trebuia să rezulte și documente scrise, ceea ce astăzi formează fondul papetar de informații.

În viziunea etnecoreologului Anca Giurchescu, filmul este forma cea mai utilă prin care se poate capta cel mai fidel nu numai jocul popular propriu-zis, ci și aspectele structurale și estetice ale întregii acțiuni. Astfel, în articolul său despre noua metodă de culegere a dansului popular, Anca Giurchescu se exprimă astfel: „imaginea filmată ilustrează un dans în totalitatea componentelor sale structurale și stilistice, ceea ce nu se poate realiza prin notare. Totodată, ea reduce la minimum posibilitatea interpretărilor subiective în transcrierea mișcărilor” (Giurchescu, 1966: 252).

Asemenea exprimare privind utilitatea folosirii filmului în culegerea dansului o avea și Constantin Costea, ideile lor fiind, totodată, și exteriorizarea unei împliniri care viza direct calitatea culegerilor și evoluția la care ajunsese etnecoreologia – știință atât de târziu creată, dar cu rezultate impresionant de bune, după cum cităm: „Avantajele metodei de culegere a dansului popular cu ajutorul peliculei cinematografice nu pot fi contestate. Fixarea pe peliculă, chiar fragmentar, a jocului pe care îl studiem ne dă posibilitatea să obținem un document științific concret, analog benzii de magnetofon, document irealizabil în condițiile notării directe a lui”

(Costea, 1971: 135). Constantin Costea, la fel ca ceilalți specialiști în etnocoreologie, Andrei Bucșan, Emanuela Balaci și Anca Giurchescu, își exprimă, așa cum am exemplificat în citatele anterioare, entuziasmul de a lucra într-un mod cât mai profesionist, dar și concludența noii metode de culegere. Bineînțeles, ei urmau, până la urmă, ideile și sfaturile lui Constantin Brăiloiu despre reproducerea fidelă prin folosirea aparatelor mecanice în cercetare atunci când făcea referire la culegerea unei melodii: „Grija obiectivității ne va impune mai întâi înregistrarea mecanică a melodiilor. Numai mașina este obiectivă și numai reproducerea ei este întreagă și netăgăduită” (Brăiloiu, 1931: 5).

În aceste condiții vorbim despre film, document extrem de util, care poate să probeze în cercetarea științifică etnologică în general, atât realitatea vie a unor vremuri – culegerea contextuală, cât și reminiscențele culturale ale unor comunități – reconstituirea, dar și aspectele cultural-artistice din spectacol și festival.

Prelucrarea materialului cules

Materialul coregrafic obținut pe teren, fie că este vorba despre dansuri propriu-zise, fie despre materialele însoțitoare, intră într-un proces complex de arhivare și prelucrare. Nu dorim să reluăm informațiile specialiștilor despre arhivare întrucât în documentele publicate citate se face referire și sunt date sugestii despre cum să se folosească vechile aparate tehnice care astăzi nu mai sunt actuale. În mod cert, arhivarea și prelucrarea materialelor se desfășoară după niște reguli moderne și implică aparatură compatibilă cu vremurile. Se folosesc harduri, carduri, cataloage digitale etc. De aceea considerăm că despre această fază nu ne putem exprima momentan, este în lucru metodologia de arhivare într-un mod cât mai inteligent astfel încât să fie durabil și pliabil pe tehnologia care evoluează foarte rapid. Cu siguranță, în ceea ce privește transcrierea și prelucrarea materialului coregrafic în sine ne referim la sistemul Laban Knust, cel mai precis pentru redarea tuturor mișcărilor corpului uman. Dacă în 1961 se recomanda să se folosească atât filmarea dansurilor, cât și transcrierea directă pe teren, în culegerea contemporană a dansurilor populare vorbim doar despre filmarea cu aparatele moderne care au funcții multiple. Notarea directă pe teren a dispărut după familiarizarea specialiștilor cu mânuirea aparatelor, iar astăzi nu se mai folosește deloc. Se tinde spre transcrierea în sistemul internațional amintit, sistemul institutului fiind util doar pentru „traducerea” materialelor culese și transcrise de specialiști anteriori.

Culegerea dansului popular în contemporaneitate

Dacă ne referim la activitatea în domeniul etnecoreologiei astăzi, în mod automat ne referim la redescoperirea și „reprețuirea” unei științe importante. De asemenea, trebuie avut în vedere reorganizarea și asigurarea continuității și conștientizarea, atât în rândul specialiștilor, cât și în rândul maselor, că există această știință, prin care se studiază și se interpretează dansul popular printr-o viziune a unui întreg cultural sincretic.

Lunga perioadă în care activitatea în acest domeniu a stagnat, a dus la conservarea unei metodologii care nu mai este compatibilă cu vremurile. Aducem în discuție acest aspect deoarece, așa cum observăm în materialele citate referitoare la metodologia de culegere, se face „instruirea” pentru folosirea peliculei de cinematograf și a magnetofonului, aparate care de multă vreme au intrat în rândul unor obiecte de muzeu. Considerăm că metoda de culegere a dansului popular este depășită în mod special în ceea ce constă aparatura tehnică, dar și a strategiei de lucru.

Așadar, pentru culegerea pe teren astăzi trebuie regândit un mod de lucru cât mai productiv, având în vedere multiplele aspecte care țin de transformare, adaptare, reorganizare, contaminare a creațiilor folclorice în general, nu numai a dansului. De aceea, propunem *reconstituirea* ca metodă de culegere a dansului popular, fiind cunoscută, de altfel, în folcloristică în general (Pop, 1967: 65–66). În demersul nostru nu ne referim la reconstituire pentru a capta anumite momente care nu au putut fi surprinse de cercetător în momentul desfășurării spontane. De asemenea, nu propunem această metodă de culegere pentru a asigura revitalizarea repertoriului coregrafic și a ciclurilor de dans popular cu scopul reîntrării în „folosință”, deoarece nu acesta este scopul cercetătorului dacă nu este solicitat de comunitate, ci doar reconstituirea pentru identificarea, culegerea și interpretarea științifică a repertoriului coregrafic specific locului⁴. Considerăm utilă această metodă deoarece comunitățile rurale, și nu numai, au trecut printr-o perioadă în care creațiile folclorice au fost folosite de multe ori ca instrumente de propagandă politică, fiind anulate specificitatea, identitatea locală și, uneori, cea zonală.

Perioada de „glorie” a ansamblurilor folclorice a făcut ca repertoriile coregrafice să fie secționate/ segmentate și uneori unificate pentru a se potrivi nevoilor artistice pentru prezentarea pe scenele festivalurilor și concursurilor de folclor. Culegerea dansului astăzi poate întâmpina probleme dacă nu se face o delimitare între dansul din repertoriul satului și dansul de la ansamblul folcloric, deoarece mulți oameni dintr-o anumită localitate, adesea cei care sunt

⁴ Această metodă de culegere ar ajuta la identificarea repertoriului vechi, cel care exista înainte de înființarea ansamblurilor folclorice. Pentru contextele contemporane susținem culegerea „pe viu”, așa cum propuneau și specialiștii etnecoreologi, pentru a putea capta aspectele care țin de repertoriul sau ciclul de jocuri astăzi.

recomandați ca informatori „tip” este posibil să fi fost membri ai ansamblului folcloric local. Prin reconstituire s-ar trasa anumiți pași generali în culegerea unor informații cât mai „curate”, interesante și utile în studiul dansului popular românesc „original”.

De la învățarea și transmiterea în mod spontan a dansurilor în contextele tradiționale, în cadrul instituțiilor de instruire culturală, de orice fel au fost, s-a trecut la reorganizarea jocului astfel încât să se potrivească activităților cultural-artistice pe scenă: tranșarea unui joc sau a unui ciclu pentru a se potrivi cu intervalul de timp acordat, adăugarea unor motive sau părți prin care se marcau intrările și ieșirile din scenă, combinarea motivelor coregrafice din mai multe jocuri pentru crearea unui nou, mai „spectaculos” etc. Încă din perioada interbelică până în anii '90, ansamblurile folclorice au avut, treptat, o activitate extrem de bogată, fiind înființate în aproape toate cătunele, satele și orașele țării, și chiar și în incinta fabricilor și uzinelor, participând la spectacolele și concursurile organizate în mare parte sub egida Partidului Comunist Român în timpul existenței lui.

Inițial, la primele activități de înființare a ansamblurilor, s-au pus în scenă jocurile din repertoriul local, care de obicei erau interpretate în cadrul tuturor contextelor sociale și familiale, comune, pentru ca treptat să se ajungă a se împrumuta și jocuri din localitățile învecinate sau create de coregrafi. Această amalgamare a repertoriilor a fost facilitată de activitățile artistice la care aceste grupuri participau în fiecare an. Mai mult, dansatorii erau încurajați în concursuri de creație să-și diversifice repertoriul deoarece, potrivit Ancăi Giurchescu, unele caracteristici ale festivalurilor erau competitivitatea și masivitatea (Giurchescu și Bloland, 1995: 53). Aceste aspecte au dus la crearea unor suite de dansuri populare, fie că erau reprezentative pentru zona din care interpreții veneau, fie că nu. Un alt factor care a dus la o formă de unificare a multor repertorii de jocuri a fost repartizarea instructorilor de joc în sate străine lor, cărora nu le știau repertoriul. Problema majoră nu este amestecul repertoriilor, ci faptul că aceste persoane în multe situații au impus în cadrul ansamblurilor respective fie jocurile din satul natal, fie jocurile pe care le-au învățat în perioada de pregătire profesională. Așadar, în multe sate românești au „conviețuit” două repertorii coregrafice. În primul rând este vorba despre repertoriul moștenit, cel „reprezentativ” pentru comunitate, care se înscria și într-un tipar specific zonei respective din punct de vedere ritmic, al tempoului, ținutei, formației, dar și aflat într-o strânsă legătură cu portul. Acest repertoriu era cel cunoscut de întreaga comunitate și interpretat la toate ocaziile familiale și sociale, transmis spontan de la o generație la alta. Pe de altă parte, în urma acțiunilor cultural-artistice amintite anterior, au luat ființă repertoriile „de prezentare”. Acestea, de cele mai multe ori erau rezultate prin trunchierea repertoriului local și prin comasarea sau coagularea mai multor mișcări locale sau nu, rezultând, astfel, un repertoriu nou, pentru scenă, nereprezentativ și

necunoscut de comunitate, dar prin care, contrar acestor aspecte, se reprezenta comunitatea. De aceea, pentru dezlegarea acestei situații și delimitarea celor două tipuri de repertorii, propunem termenii „reprezentativ” și „de prezentare”. În comunitățile românești încă mai există situația aceasta, repertoriul vechi – cel reprezentativ, intrând într-un fond pasiv, iar cel de prezentare, adică cel adoptat, fiind activ în cadrul ansamblurilor folclorice și uneori și în viața comunității în sine.

Am exemplificat prin aceste activități pentru a întări ideea că este nevoie de reconstituire dacă se dorește identificarea și culegerea repertoriului specific unei comunități, adică cel care a viețuit acolo înaintea înființării unui ansamblu sau grup folcloric.

Ideea consolidării și folosirii acestei metode de culegere s-a conturat și a fost „probată” chiar în timpul unei cercetări la care am luat parte împreună cu dr. Rodica Colta, organizată în localitatea Săvârșin din județul Arad, sub egida Centrului Cultural Județean Arad. Ideea aplicării acestei metode a pornit în momentul în care am constatat că repertoriul de jocuri de la Căminul cultural nu se potrivește cu cel descris de persoanele intervievate. Bineînțeles, aspectele de interferență pot fi identificate ușor în zona respectivă, mai ales în grai, comunitatea aflându-se la granița dintre Ardeal și Banat. Însă, din punct de vedere coregrafic dansurile populare se înscriu în rândul celor ardelenesti. Pătrunderea dansurilor bănățene a avut loc prin intermediul coregrafului venit de la Timișoara, cu tot cu bagajul de cunoștințe cultural-artistice de acolo (această situație a fost descrisă chiar de coregraf), ceea ce justifică și ideea noastră anterioară referitoare la dansurile „reprezentative” și de „prezentare”. Dansurile de Banat nu au fost adoptate numai pentru jocul de scenă, pentru ansamblu, ci au intrat și în repertoriul activ al comunității, ca un rezultat al instruirii mai multor generații în cadrul acestei instituții. În acest context jocurile populare specifice locului și-au pierdut „greutatea” identitară și specifică satului, ele au rămas vii doar în memoria bătrânilor. Fiind în fața acestei situații, am organizat cercetarea de teren astfel încât să putem pune în oglindă cele două repertorii și pentru a identifica jocurile vechi din Săvârșin, acesta fiind scopul nostru principal pe teren în momentul acela.

Bineînțeles, metoda propusă de noi este încă foarte „crudă”, dar totodată utilă pentru redescoperirea repertoriului de jocuri care se afla într-o comunitate înainte de punerea lui în scenă.

Etaple pe care le presupune culegerea dansului prin metoda reconstituirii, așa cum am creionat-o noi, se referă în primul rând la subiecți și, în al doilea, rând la modul de obținere a materialului muzical, coregrafic și poetic, fiind vorba despre o creație sincretică.

1. Subiecții (dansatori și muzicanți)

Pentru ca materialul cules să traducă exact realitatea culturală care prezintă interes pentru cercetare, adică viața cultural-artistică țărănească, ar trebui să se urmeze următorii pași: identificarea unor subiecți care să fie buni purtători de patrimoniu, înzestrați cu niște calități artistice deosebite; să fie recunoscuți de comunitate ca fiind buni purtători, conservatori și transmițători; dacă se poate, să fi prins contextele tradiționale de joc din localitate, să fi participat activ la acestea sau cel puțin să poată face diferența între contextele tradiționale și viața cultural-artistică de la ansamblul folcloric; să nu fi făcut parte din echipa de dansuri/ ansamblul/ grupul folcloric de la Căminul cultural, iar dacă au făcut, să poată delimita cele două repertorii.

2. Culegerea propriu-zisă

De la identificarea subiecților până la culegerea propriu-zisă a dansurilor se cere o reconstituire prin interviuri, eventual organizarea unei întâlniri cu toți subiecții, moment în care persoanele selectate, „dirijate” de cercetător, ar trebui să identifice repertoriul de jocuri, contextele, strigăturile și aspectele compoziționale, ca o repetiție, măcar la nivelul memoriei, pentru a putea fi puse în practică în timpul filmării. Astfel, dacă subiecții sunt aleși, sunt stabilite contextele și repertoriul, culegerea poate fi făcută cu succes. În același timp se pot face și înregistrări și filmări ale dansurilor, muzicii și strigăturilor, nu numai înregistrarea informațiilor despre ele.

Toate aceste aspecte au fost aplicate în timpul cercetării noastre de la Săvârșin, dovedindu-se a fi, în primul rând, folositoare pentru culegere și, în al doilea rând, o formă de „deshumare” a unor creații țărănești vechi, dar în același timp și reînvierea, chiar dacă a fost doar pentru cercetare, a unui timp, a unor amintiri, a unor trăiri pe care bătrânii satelor le țin ascunse în ungherele culturale ale memoriei. Totodată, deoarece filmarea a avut loc la Căminul cultural, atât cu dansatorii de la ansamblu, cât și cu bătrânii satului, s-au putut trasa niște direcții clare în ceea ce privește dinamica creațiilor folclorice în timp, prin intersectarea cu anumite aspecte spațiale, temporale, sociale și sociologice, politice etc.

Culegerea de la Săvârșin din anul 2018 rămâne pentru noi un etalon în ceea ce privește munca de cercetare a unui specialist și plierea lui în funcție de resursele culturale pe care le identifică și metodologia pe care uneori trebuie s-o adopte, poate chiar într-un timp record, pentru a obține informațiile specifice zonei chestionate și documentele folositoare în interpretarea științifică.

BIBLIOGRAFIE

- Bîrlea, Ovidiu, 1966, „Principiile cercetării folclorice”, în *Revista de etnografie și folclor*, tom 11, nr. 3, București, pp. 201–217.
- Brăiloiu, Constantin, 1931, „Schiță a unei metode de folclor muzical”, în *Boabe de grâu*, anul II, nr. 4, București: Editura Societății Compozitorilor Români, pp. 5–39.
- Bucșan, Andrei, 1970, „Utilizarea filmului în cercetarea coregrafiei populare”, în *Revista de etnografie și folclor*, tomul 15, nr. 4, București, pp. 343–348.
- Bucșan, Andrei și Emanuela Balaci, 1966, „Metoda de culegere a dansului popular”, în *Revista de etnografie și folclor*, nr. 3, tom 11, București, pp. 243–250.
- Costea, Constantin, 1971, „Probleme metodologice în cercetarea «jocurilor de învârtit»”, în *Revista de etnografie și folclor*, tom 16, nr. 2, București, pp. 133–138.
- Costea, Constantin, 1994, „Etnocoreologie românească”, în *Revista de etnografie și folclor*, tomul 39, nr. 1–2, București, pp. 29–50.
- Giurchescu, Anca, 1966, „Filmul ca instrument al cercetării folclorice”, în *Revista de etnografie și folclor*, tomul 11, nr. 3, București, pp. 252–258.
- Giurchescu, Anca, 1970, „Cercetarea contextuală a dansurilor populare”, în *Revista de etnografie și folclor*, tom 15, nr. 1, București, pp. 21–27.
- Giurchescu, Anca și Sunni Bloland, 1995, *Romanian traditional dance. A contextual and structural approach* [Dansul tradițional românesc. O abordare contextuală și structurală], Mill Valley, CA: Wild Flower Press.
- Pop, Mihai, 1967, „Îndreptar pentru culegerea folclorului”, Comitetul de Stat pentru Cultură și Artă. Casa Centrală a Creației Populare, București.
- Proca-Ciorrea Vera, 1956, „Despre notarea dansului popular românesc”, în *Revista de folclor*, an I, nr. 1–2, pp. 135–171.
- Proca-Ciorrea, Vera, 1957, „Despre notarea dansului popular românesc”, în *Revista de folclor*, an II, nr. 1–2, pp. 65–92.

Leonard-Mihail Rădulescu

radulescu.leonard@yahoo.com

Migrația în lumea a două văi. Rolul elementului pastoral transilvănean în constituirea orașelor și satelor din arealul văilor Prahovei și Teleajenului

Cuvinte cheie: istorie locală, migrație, oieri, țărani, valea Prahovei, valea Teleajenului.

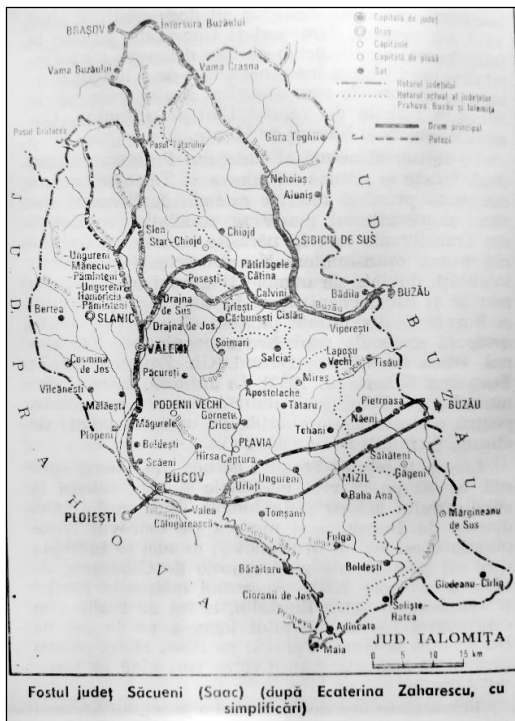
Privind spre societatea contemporană, constatăm că foarte multe episoade din trecutul local sunt date uitării, oamenii vin și pleacă, fără a-și mai destăinui poveștile valoroase. În cazul arealului avut în vedere în textul prezent, situația este similară. Foarte multe dintre localitățile situate pe cursul văii Prahovei și celei a Teleajenului, fie nu sunt foarte bine definite din punct de vedere istoric, fie deloc. Unele au fost chiar părăsite, nefiind lăsate dovezi sociale sau istorice. Atât valea Prahovei, cât și valea Teleajenului, au fost într-o relație de interdependență, comunicând prin intermediul râurilor eponime și al drumurilor comerciale sau potecilor. Fenomenul pe care doresc să-l studiez se leagă, în special, de emigrările din Transilvania spre actualul teritoriu al județului Prahova. M-am limitat la perioada dintre secolele al XIV-lea și al XVIII-lea, intrând nu foarte mult și în secolul al XIX-lea, spre a confirma sau infirma continuitatea locuirii în zona Prahovei a migranților transilvăneni și rolul lor în configurarea așezărilor din arealul menționat. Voi încerca să găsesc alte urme față de cele deja cunoscute.

Lucrarea de față are caracterul unui studiu istorico-social, pe baze documentare, dar și pe baza mărturiilor pe care am reușit, pe cale fizică, telefonică sau virtuală – dat fiind contextul epidemiologic al anului 2020 – să le colectez de la oameni cunoscuți mie, sau pe care le-am notat în timpul mai multor excursii în zonele cercetate. În același timp, este vorba și de un studiu de geografie istorică. Persoanele cu care am dialogat sunt referite sub forma „(prenume nume [vârstă])”, mărturiile lor fiind folosite complementar informațiilor din documente, ajutând la reconstituirea unei istorii anterioare atestării documentare. De asemenea, am cercetat arealul celor două văi din punct de vedere oiconimic, dar și mitologic, reușind să culeg câteva legende cu temă pastorală. Aceste legende fac posibilă recunoașterea din punct de vedere istoric a migrației în zonele respective a mai multor populații venite din Transilvania, fugari sau oieri, care și-au

întemeiat locuințe temporare sau permanente în aceste zone.

Majoritatea surselor livrești sunt pe temă istorico-geografică, putând să-mi împart materialele folosite în mai multe categorii: studii de geografie istorică, istorii naționale, studii de istorie locală și volume de documente.

Drumuri și poteci¹



negustorii foloseau convoaie de samare.

De-a lungul timpului, cele două văi au fost martore ale mai multor deplasări de populație, fie din Transilvania în Țara Românească, fie (mai rar) în sens invers. Din lipsă de surse, nu putem să stabilim cu exactitate care erau rutele preferate destinate migrării. De aceea, mă voi folosi de mai multe mărturii documentare care atestă existența anumitor rute, spre a putea aproxima căile de acces peste munții Carpați spre teritoriul care corespunde actualului județ Prahova.²

O primă mențiune a drumurilor de pe valea Prahovei și valea Teleajenului datează din secolul al XVI-lea, fiind vorba de un privilegiu oferit de către regele Ungariei, Ludovic, negustorilor brașoveni („culoarul angevin”). Documentul datează din anul 1358, regele Ungariei permițând negustorilor brașoveni libera trece prin zona Buzău-Prahova, ca drum intermediar pentru a se lega cu alt drum care continua astfel: „adeca de la vărsarea Ialomiței, până la vărsarea Siretului în Dunăre” (DRH, D, v. I, 1977: doc. 39). Drumurile erau foarte greu de practicat, de aceea

¹ Din rațiuni istorice, a trebuit să organizez un context preliminar, alegându-mi ca perioadă de start secolele al XIII-lea, respectiv al XIV-lea, spre a putea să ofer un cadru cronologic stabil temei principale urmărite pe intervalul dintre secolele al XVII-lea și al XIX-lea. Scopul acestui paragraf este corelarea informațiilor scrise pentru perioada secolelor XIV-XVII cu elementele orale valabile pentru secolele al XVIII-lea și al XIX-lea.

² De menționat că valea Teleajenului a fost încorporată în fostul județ al Saacului, care cuprindea jumătatea estică a actualului județ Prahova și un sfert din vestul județului Buzău (vezi harta de mai sus, hartă a județului Saac întocmită în 1923 de Ecaterina Zăhărescu [apud Mihai, 2020]).

După secolul al XIV-lea, drumurile din zona Buzău-Prahova par a fi avut o importanță mai mare, deoarece traseul obligatoriu al mărfurilor nu era pe drumul Branului, ci pe căile de comunicare corespunzătoare acestei zone. În intervalul 1434-1435, brașovenilor le este confirmat un drept de tranzit pe Prahova și pe Teleajen: „Drept aceea, cum ați pus vorbă într-o zi și ați întocmit, iar voi stați pe aceasta și lăsați drumul să fie slobod. Cine ce dorește să aducă și fier și aramă și orice marfă; și cui ce-i este dator, să-și ia slobod. Ci oamenilor săraci, care se pregătesc să vină cu ce poate, pe Prahova și pe Teleajen, iar voi le prădați casele și-i bântuiți, ca să nu vină” (*ibidem*: doc. 211).

Alte mențiuni mai târzii datează de pe vremea lui Vlad Țepeș³, respectiv din cea a lui Radu cel Mare, fiind vorba de o serie de privilegii destinate brașovenilor. În hrisovul lui Vlad Țepeș, apar patru drumuri principale: Rucăr, Prahova, Teleajen și Buzău, pe când în cel al lui Radu cel Mare, sunt menționate doar trei: Prahova, Dâmbovița și Teleajen (Coman, 2013: 218). Un alt drum care trecea prin județ era cel al Branului, care se bifurca la Gherghița.⁴ Importanța celor două drumuri va scădea în detrimentul folosirii mai dese de către comercianți a căii Branului, care era mai practicabilă și mult mai sigură. După ce Ploieștiul devine târg, pe vremea lui Mihai Viteazul, iar capitala va fi mutată la București, cele două drumuri capătă o mai mare însemnătate, fiind cele mai scurte căi către Brașov.⁵

Drumul Teleajenului făcea legătura cu Transilvania prin pasul Tabla Buții (sau al Tătarului, supranumit și „drumul buților”⁶), sau prin pasul Bratocea, ramurile lui unindu-se la Vălenii de Munte. Drumul urmărea, de asemenea, două rute, prima prin Starchiojd-Cislău-Buzău-Brăila, și a doua, ruta prin valea Zeletinului. Interesantă este reconstrucția drumului după reperele naturale realizată de Constantin Săvulescu, care-l plasa astfel: de pe lângă Schiulești,⁷ drumul Teleajenului urma traseul muntele Trifoiul-muntele Radila-muntele Sf. Ilie-muntele Grohotișul-muntele Bobul-pasul Bratocea-pârâul Babarunca-La Șanț (probabil vamă)-Săcele (Săvulescu, 1977: 188). Drumul propriu-zis al Teleajenului era varianta a doua, adică cel prin pasul Tabla

³ Într-o scrisoare din 1476, domnitorul Vlad Țepeș enumeră cele patru drumuri principale străbătute de brașovenii care soseau în Muntenia cu produse de negoț: „Și v-a slobozit D-zeu pretutindeni drumurile și pe la Rucăr și pe Prahova și pe Teleajen și pe Buzău. Deci umblați acum slobози pe unde vă place și hrăniți-vă” (Coman, 2013: 218); se poate presupune că majoritatea erau mocani.

⁴ Care devine târg.

⁵ Pasul Bratocea devine un important culoar pentru circulația păstorilor.

⁶ „Exista și un drum al buților, care ținea coama plaiurilor și a munților din valea Bughii și valea Runcului, urca până în dreptul Oltenilor, peste vârful Părului, continua prin pădurea Piscul Calului, coborând și traversând apoi Podeacul în dreptul Teișanilor și, prin pădurea Gorunilor, urca pe plai la Schiulești” (Bocioacă și Popescu, apud Mihai, 2020).

⁷ Sat din comuna Izvoarele.

Buții, fiind și primul atestat documentar într-o scrisoare a jupânului Albu către brașoveni (Coman, 2013: 218). Personal, cred că prima variantă a drumului, mai exact cea care trecea prin pasul Bratocea, ar fi fost o cale mai bună pentru ciobani sau alți trecători „ilegali”, fiind vamă naturală mai ferită, deoarece nu mulți puteau să plătească trecerea vămii artificiale (Vama Buzăului), care era situată pe partea cealaltă a drumului. De asemenea, această părere este întărită de faptul că drumul prin punctul de trecere Tabla Buții nu funcționa tot timpul anului; iarna, din cauza zăpezii, drumul se muta pe la Grohotiș, mai aproape de refugiul de la Slon. Vama, pe acest drum al Teleajenului, se achita la Vălenii de Munte⁸, de unde ciobanii și turmele puteau să urmeze variantele Posești-Viperești-Cislău, spre câmpie, fie Vadu Săpat-Mizil-Brăila sau Ploiești-Albești-Urziceni (Cruțer, 2018: 157). Din drumul Teleajenului, se desprindeau mai multe alte căi, printre care și un drum al mocanilor, aflat în zona târgului de la Urlați, târgurile reunind îndeosebi ciobanii veniți de peste munți. Un alt drum ieșea din Vălenii de Munte pe lângă satul Bughea de Sus, apoi mergea la Schiulești și pe plaiul Șerban Vodă, până la Șanț. O altă cale, mai veche, pe la Vârful lui Crai, a fost folosită și ea pentru deplasarea turmelor (*ibidem*: 158).

Celălalt drum, al Prahovei, pleca din Țara Bârsei, urca pe valea Timișului, și apoi cobora pe valea Prahovei, până în zona Târgșorului. Drumul este atestat prima oară într-un document de pe vremea lui Dan al II-lea, pe la 1422, însă din hrisov reieșea că drumul era utilizat cel puțin de pe vremea lui Mircea cel Bătrân (DRH, B, v. I, 1966: doc. 50). Ultima porțiune a acestui drum era supranumită „drumul brașovenilor”, denumire ce este utilizată într-un document din 1540 (DRH, B, v. IV, 1981: doc. 91). Calea era foarte puțin tranzitată, deoarece era îngustă și nesigură, fiind considerată „potecă și scală de negustori” chiar și în secolul al XVII-lea, fiind vorba în special de porțiunea dintre Câmpina și Ploiești (Coman, 2013: 219; Enăchescu Dârmon, 2001: 62). Uneori se alegea acest drum pentru a ajunge la București, deoarece era mai rapid, decât să se ocolească pe drumul Branului. Însă toamna și iarna, drumul era impracticabil din cauza noroiului și alunecărilor de teren (*ibidem*: 63).

Arealul celor două văi era străbătut și de numeroase poteci, dat fiind faptul că istoricul grec Dionisie Fotino consemnează existența a cincisprezece poteci pentru spațiul văii Teleajenului și văii Buzăului (Binder, 1968). Pentru spațiul dintre valea Prahovei și cea a Dâmboviței, același istoric a reperat zece astfel de poteci (N. Iorga, *Studii și documente*, F.A., *apud* Coman, 2013: 228). Dintre acestea, am putut identifica doar câteva, cu ajutorul relatărilor locale. În cazul văii Teleajenului, am putut identifica o veche potecă care pornește de la Starchiojd și se oprește tocmai pe la Vama Buzăului (prin muntele Călugării/ Călugăru). Astăzi, poteca nu mai există (Cristian Mușă [31 ani], Petre Cazan [88 ani]; Fotino, 1860, *apud* Frunteletă

⁸ În graiul popular, hărți și lucrări de geografie mai vechi, se poate întâlni și denumirea de „Văleni”.

și Gherghe, 2014: 12). Un alt drumeag, mai puțin cunoscut de sursele istorice, începea de undeva de pe lângă Lăpoșel⁹, trecea pe la Chiojd, județul Buzău, reîntra apoi în fostul județ al Saac-ului și continua să meargă până la Săcele prin păduri și printre munți. Poteca cu pricina încă mai era folosită la începutul secolului XX (Petre Cazan [88 ani]). Altă potecă, despre care am aflat de la bunicul meu, deja menționatul Petre Cazan, pleca din vecinătatea Mizilului, urca spre Transilvania trecând printre localitățile Starchiojd și Chiojd, oprindu-se undeva spre Vama Buzăului, fiind și ea folosită și în secolul XX (*ibidem*). Pe lângă cele menționate, am mai aflat, prin intermediul tatălui meu – Mihai Rădulescu, care a lucrat în zona satului Făcăeni, de lângă Măneciu-Ungureni – de o altă cale, botezată „șoseaua” sau „poteca tătarască”, a cărei rută am putut-o identifica doar pe baza unei surse livrești. Acest „drum tătarăsc”, se desfășura pe lângă râul Teleajen și se oprea la Măneciu-Ungureni (Brătescu, Moruzi și Alessandrescu, 1897: 535), mergând mai sus, ajungând până aproape de drumul principal ce trecea prin pasul Bratocea. Probabil, locul fusese frecventat de tătari, mai ales că apariția acestui neam este consemnată în istoricul localităților adiacente, printre care și Starchiojd sau Măneciu, unde sunt atestate mai multe staționări ale tătarilor (*ibidem*: 536). Din lucrările fraților Tunusli¹⁰ (*apud* Cruceru și Buterez, 2012: 268–269), aflăm că există opt poteci care trec prin plaiul Teleajenului, înspre Transilvania: Călugării, Betrânii, Plaiu Mare, Plaiu Ștefan Vodă, Vulpe, Scărișoare, Luturoșu, Orșoea.

Pentru valea Prahovei, am reușit să reperez alte câteva poteci. Între diferite sate din componența sau de pe lângă vama Câmpinei, fie între cele mărginașe, existau poteci, drumuri de legătură sau ocol, folosite cu precădere de cei care voiau să evite plata vamei, pe direcția Brașov-București (Enăchescu Dârmon, 2001: 62). Potecile treceau prin Cocorăștii Caplii, lunca Prahovei, Telega, Mislea sau Cosminele. O potecă ce era folosită de ciobani, negustori sau tâlhari, pentru a evita vama de la Câmpina, începea undeva pe granița județului Dâmbovița cu județul Brașov, și trecea prin localitatea Glod, coborând prin pădure pe granița naturală cu județul Prahova, ajungând până la Iedera, apoi, cotind spre județul Prahova, trecea apa Proviței în dreptul comunei Măgureni (Mihai Rădulescu [56 ani]). Poteca a devenit astăzi drum forestier. Un alt vechi drumeag devia din cel al Prahovei, coborând prin Talea, pe valea Bradului, acesta sfârșindu-se pe la Măgureni (Natalia Rădulescu [60 ani]). O altă potecă, devenită probabil prin secolul al XVIII-lea drum, cobora de pe granița cu Brașovul, pe la Trăstieni, urmând calea în jos până la Brebu, Telega, iar apoi se oprea undeva lângă Băicoi, în cartierul Dâmbu (Constantin Roman [58

⁹ Petre Cazan este originar din Lăpoșel, un sat component al comunei Lapoș, județul Prahova.

¹⁰ Frații Tunusli, 1863, *Istoria politică și geografică a Țerei Românesce de la cea mai veche a sa întemeiere până la 1774*, București: Tipografia Națională a lui Stephan Rassidescu, traducere de George Sion.

ani]). Această informație întărește relatările altor localnici care susțin că, la începutul secolului trecut, mai mulți oameni treceau ilegal granița folosindu-se de această potecă, pentru a ajunge în centrul județului; de asemenea, era folosită și de ciobanii care plecau în transhumanță (Cristian Podaru [53 ani], Iozefina Stan [62 ani]).

Altă sursă veridică o reprezintă relatarea istoricului Dionisie Fotino, consemnând și mai multe rute uitate:

„... Pe la satul Breaza, prin muntele Gurguiatu.
Pe la mănăstirea Sinaia, prin muntele Furnica.
Pe la satul Comarnic, prin muntele Gârbova,
pe unde dă la vama Timișului din Transilvania
și pe la Săcele, aproape de Brașov.
Pe la satul Secăria, prin muntele Steiasa.
Pe la satul Teșila, prin muntele Prislopu.
Pe la satul Trăistieni, prin muntele Ojogu.
Pe la Posada, prin muntele Parakle
Pe la cășăria de pe poduri, prin muntele Mușița.
Pe la Teșila, prin Doftana”
(Fotino, 1860: 210).

De paza frontierelor montane se ocupau vătafii de plai, desemnând ca ajutoare săteni care se numeau plăiași¹¹ sau potecași, din 1831 numindu-se cordonași (Dedu, 2001: 20). Pe anumite poteci apăruseră puncte de pază, numite de către oameni „posade” (Mihai Rădulescu [56 ani]), unul, de exemplu, fiind localitatea Posada de lângă Comarnic. Aceste puncte de pază întăreau autoritatea vameșilor care mai ajutau uneori oamenii să treacă ilegal din Transilvania spre Țara Românească. Acești potecași de cele mai multe ori cooperau cu trecătorii clandestini.

Societatea țărănească în spațiul românesc în secolele reformelor (al XVII-lea și al XVIII-lea)

Din rațiuni istorice, sunt nevoit să explic ce a declanșat fenomenul migrației românilor transilvăneni în Țara Românească, desfășurat cu precădere între secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, ani care au însemnat pentru spațiul românesc o serie de schimbări majore pe plan

¹¹ Locuitori ai satelor de munte însărcinați de autorități cu paza graniței montane cu Transilvania, fiind scutiți de dări.

politic, și mai ales pe cel social. În spațiul extracarpatic, respectiv, Moldova și Țara Românească, se instalează domniile fanariote (1711 pentru Moldova, respectiv 1716 pentru Țara Românească), situația țărănimii îmbunătățindu-se pe parcursul acestei perioade prin seturile de reforme aplicate de către domnii fanarioți.

Transilvania reprezintă un caz aparte, dat fiind faptul că austrieii ocupaseră provincia la finele secolului al XVII-lea. Au loc și evenimente de ordin religios și social, printre care apariția Bisericii Greco-Catolice, răscoala lui Francisc Rákóczi al II-lea, și adoptarea mai multor seturi de reforme care, fie defavorizează țăranii, fie îi avantajează.¹² Neliniștile provocate de evenimentele enunțate mai sus îi determină pe mai mulți oameni să fugă înspre Țările Române, găsind un climat mai prielnic și nu la fel de sufocant ca în Transilvania.

Inițial, în Țara Românească situația oamenilor de rând era similară cu a celor din Transilvania, majoritatea populației fiind compusă din țărani dependenți. Aceștia erau denumiți *vecini* sau *rumâni*, fiind locuitori cu drepturi limitate, care trebuiau să muncească o parcelă de pământ (moșie). Vecinul nu putea părăsi satul de care aparținea, pentru că-și păgubea stăpânul, birul fiind pus pe sat, iar fiecare locuitor plătea cotă-parte. În momentul în care se constata lipsa unui sătean, ceilalți erau obligați să acopere pierderea survenită odată cu lipsa respectivului, sau partea celui dispărut trebuia să fie acoperită de către boier din banii lui (Rosetti, 1907: 259, 265). Dacă fugarul era prins, uneori chiar și după mai mulți ani, era „adus cu toate bucatele lui” înapoi în zona de unde a fugit, unde era pus să plătească dările pe perioada cât a fost plecat și, ulterior, bătut (*ibidem*). Această fugă a țăranilor era deja un lucru foarte frecvent la finele secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea, mai ales că numărul țăranilor care deveneau vecini creștea.¹³ Țăranii nu erau eligibili pentru funcții în slujba domniei (vânător, călăraș, panțir etc.), în schimb puteau să fie *vatamani*¹⁴. Aceștia trebuiau să plătească o serie de taxe domniei, de exemplu *găleata*, care era practic dijma din produsele obținute în urma cultivării pământului, *datul*, care reprezenta cota-parte din dările pentru pășunat, și *lucrul*, sinonim cu claca (Giurescu, 1943: 172). *Găleata* este documentată mai puțin, însă se știe de existența unei găleți boierești și a unei găleți domnești, fiind probabil vorba de taxele percepute – după cum și numele o spune – de către boier și domnie.¹⁵ *Datul* consta în taxe pe vite și stupi. Numele acestei taxe se va aplica mai târziu pentru a desemna veniturile din taxa pentru pășunat. *Lucrul*, ultima formă de dijmă,

¹² Înființarea regimentelor grănicerești, reforme regale nepuse în aplicare de către nobilime, relaxarea sarcinilor iobăgimii.

¹³ Fuga era provocată de taxele care creșteau, provocând fenomenul numit „spargerea satelor”.

¹⁴ Conducător al obștii sătești.

¹⁵ Posibil ca această taxă să fi fost percepută doar sub formă de grâu, orz și fân.

reprezenta claca, munca pe care țăranii trebuiau să o presteze la cererea stăpânului. Pe lângă acești țărani dependenți, existau și cei liberi, care nu aveau vreo obligație în muncă și nu trebuia să dea ascultare, dar nu erau scutiți de dijmă, fiind nevoiți să lucreze pe pământul altuia.¹⁶ Ulterior, aceștia au fost constrânși să muncească mai mult, deoarece rumânii se împuținau, țăranii liberi fiind amenințați cu alungarea de pe moșie (Rosetti, 1907: 284). Numărul zilelor de muncă¹⁷ se modifică treptat, de la trei-patru zile pe an în secolul al XVII-lea, la cinci, tot în acest secol; ulterior, în timpul ultimei domnii a lui Mihai Racoviță în Țara Românească (1741-1744), numărul crește la șase (Giurescu, 2010: 507).

Peste arcul carpatic, în Transilvania, populația majoritară era românească – după cum specifică și Paul Cernovodeanu: „Românii sunt răspândiți în toată Transilvania și în această secuime, ba chiar pe pământurile și în scaunele sașilor” (Cernovodeanu și Edroiu, 2002: 93). Dacă în Țara Românească domnitorii fanarioți au simțit nevoia de o reformă majoră, în Transilvania situația s-a înrăutățit, mai ales spre finele secolului al XVIII-lea. Robota, care se tot modifica, cât și faptul că nobilimea nu se ținea de promisiuni, au menținut țăranimea într-o stare de înapoiere. Mai mulți istorici au observat aceste deplasări ale populației românești din Transilvania către Valahia și Moldova. Există mai multe păreri în acest caz; de exemplu, Ștefan Meteș susține că migrațiile în număr mare au fost preponderente în acest veac. Istoricii contemporani sunt de părere că majoritatea acestor migrații au avut loc după anul 1750. Personal, sunt de părere că *majoritatea mișcărilor de populație aveau loc cu precădere după anumite evenimente*; în cazul Transilvaniei, răscoala condusă de Francisc Rákóczi al II-lea ar fi fost un asemenea eveniment. Rákóczi promisese oricărui iobag care servește în armată până la finele războiului libertatea, a lui și a familiei sale, scutirea de orice dare publică, la fel și eventualei văduve (Meteș, 1977: 93). La 1713, se atestă, printr-o conscripție, că într-un interval de patru până la zece ani, patruzeci și patru de sate de pe valea Oltului au fost aproape pustiite, iogabii, în număr de 476, trecând Carpații înspre Muntenia (*ibidem*: 94). În 1726, este consemnată, printr-o anchetă a autorităților austriece, plecarea din Făgăraș a 855 de oameni din treizeci și trei de sate. După 1758, tot în Făgăraș, este consemnată lipsa a 377 de iobagi, iar în alte șase sate din aceeași regiune, este consemnată, în perioada 1764-1766, lipsa a 140 de țărani care au plecat în Moldova, lucru atestat și de cronicarul ungar Stefan Halamagyi (*ibidem*: 95).

Aceste migrații vin pe fondul mai multor reforme în Țările Române. Dintre acestea, pe plan social, cele mai însemnate sunt cele ale lui Constantin Mavrocordat. Setul lui de reforme

¹⁶ Uneori dările puteau fi plătite în natură.

¹⁷ Numite „clacă” sau „boieresc”.

a fost precedat de cel al lui Nicolae Mavrocordat (1719-1730), care dorea ca plata dărilor de către țărani să aibă loc în patru sferturi pe sat¹⁸, în funcție de averea locuitorilor, sistemul de taxare fiind numit „ruptoare” (Giurescu, 2010: 176). Reformelor li se adaugă, ca element principal, scutirile de dări pe o posibilă durată de maxim trei ani, fapt ce a contribuit la atragerea populației din afara Țării Românești, punând la îndoială calitatea reformelor în sine. Dar cel mai mare val de reforme avea să vină în timpul domniilor lui Constantin Mavrocordat.¹⁹ Prin acest set de reforme, C. Mavrocordat dorea să familiarizeze mai mult structurile statului cu doleanțele domniei (*ibidem*: 184). Preocuparea domnului pentru țăranii s-a manifestat pentru prima dată în timpul domniei din Țara Românească (1744-1748). În 1746, este semnat hrisovul prin care rumânia este desființată, fiecare țăran șerb fiind răscumpărat cu zece taleri, acest fapt fiind unul dintre contextele pentru care transilvănenii au decis să treacă granițele în Țara Românească. Una dintre destinațiile preferate din spațiul românesc era zona subcarpatică. Drept dovadă, există mai multe hrisoave, printre care și unul din 1775, emis de către Alexandru Ipsilanti și dat episcopiei Buzăului:

„Io Alexandru Ioan Ipsilante voevod (...) fiind cu totul pornit spre liniștea și odihna nu numai a pământenilor... ci mai vârtos către cei ce vor veni din străinătate, străini la locuința pământului țării Domniei mele, să afle răsuflare și liman de adăpostire am dat această carte Domniei mele (...) Părintele episcopiei Buzăului ca să cheme și să aducă oameni străini din străinătate pe moșia Găvăneștii (...) să le dea adeverință la toți, ca să fie apărați în 8 luni, nimeni de nimic să nu-i supere ca să poată și ei în acea vreme a-și face sălășluire și după acest soroc, să fie în rând cu țara, dar iarăși mai cu ușurință” (Urechia, 1891²⁰: 702, *apud* Ionescu, 2019: 84).

Se poate spune că migrația a fost încurajată și de aceste privilegii; totuși, privind situația din punct de vedere economic, *cu cât Țara Românească avea o populație mai mare, cu atât mai multe fonduri intrau în visteria statului*. Domnitorul a dat aceste privilegii tocmai pentru a avea o populație taxabilă cât mai mare. Cât despre reforme, acestea au fost aplicate tocmai pentru a facilita continuitatea domnului, dat fiind faptul că trebuia să plătească o sumă serioasă de bani Porții pentru a-și menține tronul. Se observă, de asemenea, o mișcare mai mare de populație după răscola lui Horea, Cloșca și Crișan (1784). Aceasta a scos la iveală

¹⁸ Se calcula suma totală pe an pentru respectivul sat, stabilindu-se, în urma calculului, ca suma să fie plătită în patru tranșe diferite.

¹⁹ C. Mavrocordat a fost de șase ori domn în Țara Românească (1730; 1731-1733; 1735-1741; 1744-1748; 1756-1758; 1761-1763) și de patru ori domn în Moldova (1733-1735; 1741-1743; 1748-1749; 1769).

²⁰ V.A. Urechia, *Istoria românilor între 1774-1786*, București, 1891.

incapacitatea autorităților austriece de a administra corespunzător Transilvania și nevoia de modernizare, și mai ales neputința și întârzierile nobililor în ceea ce privește punerea în practică a reformelor. De asemenea, în Transilvania secolului al XVIII-lea, sporul demografic a fost pozitiv. Conflictul pentru resurse se intensifică, mai ales în ceea ce privește pământurile cultivabile și pășunile. Se poate spune că și acest fapt i-a împins pe anumiți transilvăneni să se relocheze în Muntenia.

Despre drepturile și obligațiile oierilor

De foarte multe ori, atât în Evul Mediu, cât și în epocile ulterioare, oierii puteau trece nestingheriți granița, deoarece situația politică a Țării Românești s-a stabilizat foarte târziu. Potrivit documentelor, până la 1630, cei ce își lăsau la pășunat oile sau vitele în Țara Românească nu plăteau nicio taxă oficială. Existau totuși înțelegeri între păstori și proprietarii terenurilor pe care aceștia își pășteau animalele, acest lucru nefiind o regulă. Apar câteva documente care menționează și dreptul de păstorit în Țara Românească, un exemplu de acest fel fiind o scrisoare de la 1542 a castelanului de Făgăraș, D. Gerdey, în care se precizează că acesta avea un contract cu domnul de atunci al Țării Românești, Radu Paisie. Prin această înțelegere se consfințeau mai multe drepturi, printre care și acela de a paște animalele în Țara Românească (Meteș, 1925: 20).

Primul domn din Țara Românească ce va percepe dijmă pentru păstoriile ardeleni este Leon Vodă. Ulterior, Matei Basarab, la 1635, va anula dijma și va plăti din vistierie și de la boieri o „poliță” sau răscumpărare în valoare de 5000 de florini lui Rákóczi, pentru dijma pe care o percepușe pentru păstoriile ardeleni din Muntenia. La 1656, judele Brașovului va face presiune ca domnul Țării Românești să-i scutească oile de dijmă (*ibidem*: 24, 25). Mai târziu, spre finele secolului al XVII-lea, se percepea de către Poartă și un bir sub forma oilor, domnul de atunci, Constantin Brâncoveanu, luând și din oile ardelenilor stabiliți pe plaiurile Valahiei. Oierii din vecinătatea Brașovului vor trimite o scrisoare către vodă la 17 aprilie 1696, fiind nemulțumiți de faptul că li s-a luat din oi. Conform acestora, se confiscaseră aproximativ 1000 de oi de la ciobanii ardeleni; ca rezultat, domnitorul Țării Românești a destituit pe spătarul Drăghici, care era ispavnic la Câmpina și probabil crea probleme acelor ciobani care treceau pe lângă oraș, acesta reprezentând granița (*ibidem*: 30). S-a încercat, pentru oieri sau crescătorii de vite, ștergerea tuturor taxelor, însă multe plăți au continuat să existe. Unul dintre exemplele de taxă este detaliat într-un document de la 12 ianuarie 1712: „pentru vitele lor, de oi și de berbeci, la întors nu plătesc nimic. Pentru stânile lor ce pune pe munții, care cumpără

de pe la boiari de vor face tot cașcaval, iar nu brânză, acel cașcaval de-l vor vinde la tâguri din Câmpina sau la Văleni [de Munte], au măcar în ce târg, să-și dea vama, iar de vor face tot brânză și vor vrea să o ducă la casele lor în Țara Ungurească, pentru aceia să nu se dea vamă” (N. Iorga, *Studii și documente I, apud Meteș, 1925: 34*). Se mai menționează faptul că vameșilor li se dădea câte un miel de turmă, oierilor permițându-li-se să-și tundă oile la Breaza.

Pe vremea lui Ștefan Racoviță (1764-1765), lucrurile stau cu totul altfel. Birul creștea, iar taxele de pe oierit și văcărit reprezentau o sursă de venit substanțial pentru vistieria țării: „tuturor Bîrsanilor și altor streini din Țara Ungurească... ce sunteți obicinuiți a eși pe pământul țerii, a le paște și a le ierna, cât și voi locuitorii pământeni (...), hotărât-am cât și oieritul să iasă 17 ½, bani de oaie, iar nu mai mult. (...) la saigi, era obiceiul să dați din o sută, 13 oi, în anul acesta veți da beilic din o sută de oi numa 7” (*ibidem: 91*). Un firman al porții otomane va reduce taxele pentru oierit foarte mult, plătindu-se pentru o oaie aproximativ 8 aspri, față de 20. Au existat domni care nu au aplicat cerințele turcești, tocmai pentru a avea un venit cât mai substanțial de pe urma taxelor. Alexandru Ipsilanti, de pildă, la 13 noiembrie 1775, stabilește ca prețul per oaie să fie de 12 bani, taxa aplicându-se atât pământenilor, cât și ardelenilor. Un act de la 6 iunie 1786, din vremea lui Nicolae Mavrogheni, oprește exportul de mălai practicat de bârsani, această poruncă fiind destinată vătafului Mihai din plaiul Prahovei. Se menționează, de asemenea, că se poate opri mălai doar pentru ciobanii de la stânele din munți, iar dacă existau probleme, să se adreseze celui care avea în grijă pe bârsanii din plaiul Prahovei (N. Iorga, *Studii și documente VI, apud Meteș, 1925: 100*). Despre ungureni, care erau în număr de 4000 în Țara Românească, se consemnează că plăteau cam șaizeci de pungi, echivalentul a 500 de taleri, adică 30 000 anual (Sulzer, 1781: 446, 447). D. Fotino ne spune, de asemenea, că în zece județe de munte erau cam 4046 de ungureni (Fotino, 1860: 152).

Sate, comune și orașe: componenta pastorală în trecutul local

Cele două zone cercetate, valea Prahovei și valea Teleajenului, au găzduit, de nenumărate ori, mai multe rânduri de ciobani veniți dinspre Transilvania. Un număr considerabil al acestora s-a autohtonizat, participând la apariția (sau îmbogățirea populațională) a unor sate din arealele mai sus menționate. În această categorie, intră satele din zonele de munte și de deal, sate răsfirate. Sursele istorice menționează doar câteva așezări al căror trecut este strâns legat de venirea confrăților din Transilvania. Migrația, după cum am precizat, a fost permanentă, dar cele mai mari „valuri” s-au deplasat începând cu finele

secolului al XVII-lea, continuând ca numărul celor care migrau să se mărească în secolul al XVIII-lea.



Satele s-au format pe un „trup” de moșie, iar împărțirea în „trupuri” de moșie s-a făcut pe baza toponimiei, dar și a mediului înconjurător, respectiv urmând trăsăturile terenului (Stahl, 1959: 67). Se presupune că hotarele au fost trasate în funcție de formele de relief adiacente: râuri, păduri, dealuri, dâmburi sau stânci, fiind delimitate cu borne din piatră. Trupul va fi înlocuit cu moșia satului, care cuprindea o vatră pe lângă care se găseau locuințele, delnițele²¹, hotarul și dependințele²². Pe măsură ce populația a crescut, a fost nevoie de un teren și mai mare, trecându-se la defrișări. Tipul de sat *devălmaș*²³ era un sat „liber”, nesupus unei aserviri boierești, ci numai domnești, neavând un boier ca stăpân. Aceste așezări erau conduse de obștea satească pe principiul gerontocrației, deținând în comun

dependințele și pământul comunității, fără ca acestea să fie divizate între țărani (*ibidem*: 25). Putem spune că obștea a dezvoltat treptat, în interiorul ei, grupuri sau familii care se considerau ca fiind urmașele unui „moș”, alcătuind neamul sau ceata (Panaitescu, 1964: 32). Existau, așadar, mai multe sate, printre care cele devălmașe (moșnenești), domnești, boierești și mănăstirești (*ibidem*: 110). Un caz aparte este cel al satelor devălmașe, existând două teorii privind modul lor de întemeiere: teza conform căreia aceste sate au fost întemeiate de un erou eponim, susținută de argumentele de sorginte etimologică, și teoria lui Henri H. Stahl, care o combate pe cea anterioară. Aceasta presupune că satele devălmașe ar fi forme târzii, derivate

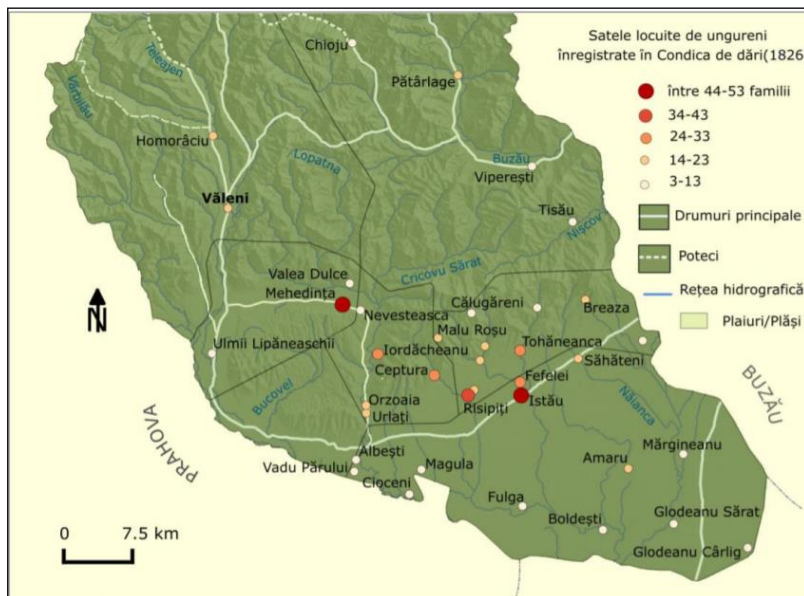
²¹ Loturile de pământ ale sătenilor.

²² Pășuni, ape, păduri etc.

²³ Tip de așezare din zonele mai înalte apropiate munților și zonelor de deal și podiș.

dintr-o organizare mai veche, H.H. Stahl văzând o continuitate între gințile arhaice și sate. În prezent, analiza se poate face studiind legendele și cartografia satului (Stahl, 1998: 13–14).

Foarte multe dintre așezările actualului județ Prahova au o istorie fie necunoscută, fie insuficient documentată, din lipsa dovezilor livrești. Se trec cu vederea, în unele cazuri, elementele de patrimoniu imaterial – tradițiile, obiceiurile, legendele. De exemplu, despre ungureni, aflăm că la începutul secolului al XIX-lea, în fostul județ al Săcuieniului, se găseau (la 1815) 834 de familii, iar în Prahova, 330 (Zaharescu, 1939: 71)²⁴. În perioada anterioară, 1774-1782, erau consemnați aproximativ 8000 de ungureni care trecuseră în Țara Românească. Din 1740, se pusese un bir anual de 3000 de lei pentru nou veniți, Alexandru Ipsilanti, în 1776, instituționalizând păstoritul²⁵. Pe lângă acești „fugari”, în județele de graniță s-au adunat și hoți, adăpostirea lor fiind o faptă penală, hoții acționând în zone anume din județ. Bunurile confiscate în urma prinderii hoțului erau înapoiate, oferindu-se și o zeciuială autorităților. Dacă hoțul nu era dovedit, plata pentru despăgubire o făceau vătaful și plăieșul.



Revenind la problema satelor unde se poate vorbi de un aport pastoral, am identificat noi elemente prin consultarea folclorului local. Spre zona de câmpie, puțin mai sus de Ploiești (chiar și la Ploiești), s-au păstrat numeroase legende pastorale, care contribuie la atestarea locurilor, multe dintre ele având un cioban drept patron spiritual²⁶, acesta fiind deseori considerat

²⁴ Neexistând un mod birocratic organizat (registrele de proveniență ale evidenței populației) de a-i contoriza pe acești ungureni, precum și lipsa unor documente mai vechi de 1850, autoarea, probabil, a realizat o cercetare de teren, culegând informația orală și corelând-o cu cea documentară existentă.

²⁵ Păstoritul devine o activitate taxată și reglementată prin lege.

²⁶ Primul locuitor a căruia personalitate era asociată deja cu divinul.

și întemeietorul respectivei așezări.

Băicoi (Țintea, Cotoiu, Dâmbu, Tufeni)

Cea mai veche mențiune despre împrejurimile Băicoiului datează de la 1517, din vremea lui Neagoe Basarab, fiind vorba de zona numită „La Păcuri” (azi Țintea, cartier al Băicoiului și fostă comună), documentul fiind o poruncă (DIR, B, sec. XVI, v. I, doc: 131). Se crede că zona ar fi mai veche, dat fiind faptul că aici primele așezări umane ar fi fost întemeiate pe vremea lui Vlad Țepeș, undeva pe la 1470. Numele zonei provine de la bastonul unui țăran, moș Gheorghe: „Moș sfătos cu zeghie de dimie, cu ȋtari, cămeșe cu râuri pe poale, opinci și fluier la cingătoare. Purta și vara căciulă, sprijinindu-și bătrânețele într-un baston, făcut de el, din frasin pe care-l ȋntuise peste tot cu «ȋtinte» cu floare rotundă de alamă, ce străluceau puternic în lumina soarelui” (Popescu, 1945: 9–10). După cum se înțelege, denumirea ar proveni de la toiagul acestui păstor, gătit cu ȋtinte, lumea satului botezându-l pe moș Gheorghe „Ținteanul”, și de aici denumirea de Țintea, ciobanul posibil să fi venit din Transilvania.

Cotoiu, derivat de la *Cotu' Oii*, reprezintă un alt cartier al Băicoiului²⁷, fiind presupusul loc unde s-ar fi instalat primul locuitor al acestei așezări, ciobanul Baiu, în unele surse „Baicu”. Acest Baiu²⁸, sau Baicu, ar fi coborât din munții Baiului²⁹. Numele a evoluat în Băicoi; totuși, dacă luăm cuvântul „baic” separat, acesta înseamnă „cioban” sau „moș”³⁰. Din punct de vedere etimologic, numele este format din două cuvinte: *bai* (de la „Baiu”), respectiv *köy* („sat”, în limba turcă și cumană), deci *bai-köy*, „satul lui Baiu”. Ciobanul a coborât probabil undeva prin secolul al XIII-lea³¹ în acest loc, pe drumurile existente la acea perioadă. Alte variante indică faptul că particula de final, *oi*, derivă din slavul *coii*, care înseamnă „populație veche”.

Cât despre Dâmbu, acesta este menționat ca având legătură cu ungurenii într-un

²⁷ Băicoiul (fără comuna Țintea) este prima oară menționat într-un document de la 1597, iar ulterior într-un document de la 26 iunie 1615, de pe vremea lui Radu Șerban (Sevastos, 1937: 825).

²⁸ Prin asocierea cu toponimia, se elimină ipoteza venirii ciobanului dinspre Dobrogea; de asemenea, migrația unor ciobani dinspre Dobrogea înspre județul Prahova este foarte puțin probabilă, neexistând dovezi majore orale sau scrise în acest caz.

²⁹ Interesant este că munții Baiului sunt vânduți de către boierii postelnici Udriște și Toma, la 4 februarie 1592, rășnovenilor, împreună cu stâna de la valea Cerbului, cumpărarea fiind întărită de Mihai Viteazul la 5 februarie 1600 (Meteș, 1925: 102).

³⁰ <https://dexonline.ro/definitie/baic/964575> (accesat la 20 aug. 2020).

³¹ Nu este exclusă o venire mai târzie, de exemplu în secolul al XV-lea.

document³² intitulat „Ungurenii ot Dâmbu”, asociat cu anul 1831 (*apud* Dedu, 2007: 75). De asemenea, denumirea locului este mai veche, fiind pusă în legătură de localnici cu dealul, codrul și totodată cu pâraul cu acest nume, denumirea regăsindu-se în alte două documente (DIR, B, sec. XVII, v. II, 1951: 440 și v. IV, 1951: 23).

Tufeniul, alt cartier, are o istorie necunoscută, nefiind descoperit până acum vreun document care să conțină informații despre originea așezării. În schimb, denumirea apare pe mai multe hărți începând cu secolul al XVIII-lea. Dovezile care aduc Tufeniul în legătură cu păstorii se leagă de geografia locului, pe vremuri așezarea fiind înconjurată aproape din toate părțile de pădure. Centrul acestui fost cătun a fost luminișul din mijlocul pădurii, care a fost defrișat pe parcurs pentru a face loc altor case. Un argument suplimentar îl reprezintă drumul pe care ciobanul Baiu/ Baicu l-ar fi parcurs până la Cotoiu, acest drum – atunci probabil o potecă – trecând prin Tufeni, putându-se pune întrebarea care dintre cele două așezări a luat ființă prima, deoarece, dacă un cioban a trecut pe aici, e posibil să fi fost urmat de alții, întrucât zona era propice oieritulului (zona actualului Drum Național 1).

Blejoi

Numele comunei vine de la un localnic, Baico, al cărui nume este prima oară menționat într-un document din 1487. Numele acestui localnic poate fi un indiciu pentru proveniența lui transilvăneană, asociat fiind cu Baicu (cazul Băicoiului)³³, unele surse³⁴ dându-l pe acest Baico drept „strămoș al Băicoiului”, ceea ce este puțin probabil. Totuși, în vecinătatea așezării, la un moment dat au locuit niște ungureni, pierzându-se în masa autohtonă (Bogdan-Costin Georgescu [52 ani]).

Boldești-Scăeni

Atestată încă din 1546, în *Letopiseșul cantacuzinesc*, prima parte a numelui acestei așezări este pusă în legătură cu familia boierească a Boldeștilor. Însă Scăieni, pe lângă asocierea de ordin vegetal, poate fi derivat de la toponimele Socoiani, Scăiani, Săcuieni, Săcuiani, cu o proveniență

³² În urma consultării arhivei, s-a constatat că documentul a existat, însă s-a pierdut cu trecerea timpului, observația făcută de Dedu fiind probabil prin intermediul altor surse.

³³ Asociere făcută de Octavian Onea, în *Comentarii și contribuții la Dicționar(ul) istoric al județului Prahova*, p. 37, neprijinită de dovezi.

³⁴ *ibidem*.

transilvăneană, făcându-se legătura și cu târgul de la Săcuieni (Apostol, 2004: 49).

Breaza

Această așezare a fost prima oară menționată într-un document din 1510 (DIR, sec. XVI, v. I, 1951: 59–62). Ceea ce atrage atenția este legenda ciobăniței breze, de la care Breaza își trage numele. Se spune că o ciobăniță ar fi poposit undeva pe pământul actualei așezări, pe atunci împădurită. Aceasta și-a pregătit un „culcuș” temporar, lăsând lângă foc o oală cu lapte. Între timp, aceasta a adormit și laptele s-a umflat, dând pe afară, scurgându-se și opărind-o pe ciobănița care dormea, lăsându-i câteva semne. Faptul i-a atras porecla care a devenit și numele orașului, „Breaza” însemnând „cea cu semn”. Altă variantă a legendei îl invocă de această dată pe ciobanul Breazu’, despre care se spune că ar fi coborât de la munte împreună cu familia și s-a stabilit în zona actuală a orașului, porecla dându-i-se – după cum spune legenda – deoarece a tăiat de unul singur foarte mulți copaci pentru a-și face stabiliment. Există și o variantă lingvistică, ce pune în legătură numele orașului cu pădurea de mesteceni din împrejurimile acestuia, în slavonă „mesteacăn” fiind echivalat cu „breza”, din care derivă „breaza” (Apostol, 2004: 63).

Consultând și surse documentare, Breaza a fost la un moment dat vamă, activitatea ei principală fiind cuprinsă între secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, până la desființare, în 1851. Se atestază venirea ilegală a mai multor oameni din Transilvania în perioadele 1780-1790, 1819-1822, 1848-1850 (*Dosarul 56/1849*, Arhivele Județene Ploiești), unii așezându-se în Provița de Sus. De asemenea, sunt atestate și o dârstă și un atelier de haine de lână, în secolul al XIX-lea (*ibidem*).

S-au păstrat, de asemenea, și câteva versuri care aduc aminte de drumul lung pe care ciobanii îl luau pe valea Prahovei :

„Surioară căprioară,
Nalță-te-n două picioare,
Și roade codrul pe poale,
Să văd valea Prahovei,
Și drumul Predealului,
Să mă uit peste Carpați,
În Breaza la ai mei frați,
Frați de mumă și de tată,
Pe unde-am vărat odată”
(Ionescu și Stănciou, 1996: 32).

Comarnic

Numele provine de la substantivul „comarnic”, încăpere dintr-o stână destinată depozitării laptelui, cuvânt folosit de ciobanii din Țara Bârsei. Prima mențiune în legătură cu așezământul provine din 1501 (DRH, B, v. II, 1972: 25, 26). Totuși, urmele arheologice atestă o locuire mai veche de Evul Mediu.

Măgureni

Într-unul din satele componente ale comunei Măgureni, anume Satu' Banului, sunt consemnate mai multe familii cu origini transilvănene care au migrat începând cu finele secolului al XVIII-lea, așezându-se în această zonă. Probabil, erau familii cu specific pastoral, printre care amintim familiile Pascu, Mareș și Oprea (înaintașii lui Gh. Oprea veneau din zona Branului). Într-un alt sat din această comună, Cocorăștii Caplii, se află mai multe familii cu numele de Secăreanu sau Șovăială (regăsiți și în Breaza), al căror nume – precum și al înaintașilor – sunt transilvănene (Enăchescu Dârmon, 2001: 95).

Ploiești

Legenda Ploieștiului se leagă și ea de un erou eponimic, anume „moș Ploaie”, un cioban care a coborât de la munte cu ai săi șapte feciori, poposind ulterior pe locul actualului oraș Ploiești, probabil nevoit să se stabilească, silit fiind de legile rumâniei. Nu se știe originea acestui prim locuitor al Ploieștiului, însă este cert că nu era de-al locului.

Secăria/ Seaca/ Secăreni

Cu privire la aceste denumiri – servind drept nume pentru mai multe localități din județ – s-a constatat că au origini transilvănene. Unele au dispărut, precum satul Secăreni din componența Țintei (în actualul oraș Băicoi). Ca denumire pentru văi, „Seaca” sau „Seca”, „Secile”, a fost utilizată de mocanii proveniți din Săcele pentru a desemna fie văi ale căror râuri au secat, fie stâne. Acestor ciobani li se mai spune tradițional „săcuieni” (Stela Radu [90 ani]). Un exemplu potrivit îl reprezintă satul Secăria, din componența Comarnicului.

Șotriile

Un prim locuitor al zonei, Gheoghe Șetrarul, a coborât undeva prin 1774 din munți, trecând prin pasul Predeluș, stabilindu-și stâna pe dealul Cucuiatu, din comuna Șotriile. După el, mai sunt atestați alți doi străini care l-au urmat, fiind vorba de un sas, Johann Stochenski și un ungur, Șandor, ei alcătuind nucleele cătunelor Plaiul Stochizilor și Plaiul Șandrului (Iordan, 1952: 120).

Talea

Din trecutul comunei Talea nu s-au păstrat foarte multe informații scrise. Numele, după cum spune legenda, se leagă de niște italieni care au venit în zonă, de unde și „taliieni”, prin derivare, Talea. Totuși, cred că această denumire este mai veche, datorită folosirii potecilor ce treceau prin comună, care se utilizau încă din secolul al XVI-lea. Luând în considerare numeroasele stâne învecinate cu actualul teritoriu al zonei Talea, există posibilitatea ca denumirea să fi fost dată de niște ciobani, care au poposit și, ulterior, s-au sedentarizat, devenind primii locuitori, profitând și de izvorul învecinat pentru a-și adăpa oile (Petru Dincă [62 ani]). Această părere este întărită și de faptul că arealul comunei fusese ales ca loc de întâlnire pentru ciobanii care coborau din munte.

Alte mențiuni

În afara celor deja menționate, se mai pot adăuga incursiunile ciobanilor Nicolae și Ion Nicolescu și traseele familiilor Pascu și Buhariu, în urma cărora s-au întemeiat unele sate în sudul județului Prahova, precum Lacul Turcului, Gherghița, Balta Doamnei, Ungureni, Brătășanca, Valea Viii, ulterior și în județul Dâmbovița, Olari și Dărmănești (Ionescu, și Stăncioiu, 1996: 29). În zona Alin-Cerașu, există o concentrație foarte mare de oameni care poartă numele Ungureanu, Târlugeanu, Frâncu, stabiliți prin secolul al XVIII-lea. Se spune că și neamul Posarilor, care au dat numele Poseștiului, substituindu-i în timp pe moșnenii Sersești, ar fi originar tot din Transilvania (Alexandru Cruceru [32 ani]). Din denumirea neamului deja menționat, este posibil să fi luat naștere alte nume foarte răspândite în tot arealul subcarpaților, cu precădere în zona Brașovului, Buzăului și Prahovei, fiind vorba de Posea sau Poseanu. Un alt nume la fel de răspândit este și Covrig, regăsindu-se și spre Câmpia Română, de asemenea și numele mic Oița, ce se dădea fetelor de ciobani la botez (Elena Cazan [60 ani]).

Un alt fapt doveditor al prezenței ciobanilor de peste Carpați îl reprezintă existența mai multor cășării, precum cea din Azuga, sau „Zmeuretu”, „Teșila”, „Predeal”, „Cășăria de la Poduri”, precum și toponimele locurilor unde acestea au funcționat: „valea Cășăriei”, „izvorul Cășăriei” sau „pârâul Cășăriei”, alături de denumirea „Raiul Sașilor”. Aceasta era o zonă populată cu ciobani din Țara Bârsei, ale căror stâne au fost locuite până la finele secolului al XIX-lea, rămânând astăzi doar toponimele: „Stâna din Picior”, „Stâna Mică”, „Stâna Mare”, „stâna din Valea Rea”.

Concluzii cu relevanță identitară

În lumea contemporană, după cum se poate lesne constata, originea transilvăneană s-a pierdut în masa autohtonă. De cele mai multe ori, doar după un studiu amănunțit al terenului, documentelor și oamenilor, se poate identifica o urmă, nu mereu certă, a trecutului local, mai ales în cazul migrațiilor și al diversității demografice. Studiul cartografic, împreună cu cel al documentelor, este inutil fără consultarea oamenilor, majoritatea localităților situate pe cele două văi fiind lipsite de reprezentări livești sau documentare semnificative. Uneori, în cazul în care există astfel de reprezentări, ele nu oferă informații concrete despre istoric. În lipsa cărților și actelor, memoria oamenilor a păstrat involuntar informații despre venituri, drumuri și evenimente din viața satului. Mediului înconjurător i s-au atribuit, pe această cale, adjective sau nume „umane”, pentru a marca existența în trecut a unui strămoș. Cu alte cuvinte, este vorba de toponime, hidronime, oiconime, cărora li se asociază legende constituind folclorul local, reprezentând o bază de completare a ceea ce deja a fost consemnat într-o cantitate minimală pe hârtie.

Utilizarea metodei istoriei orale³⁵ și a tehnicii interviului nestructurat sunt printre noutățile acestui studiu pe tema avută în vedere. În marea majoritate a cazurilor descrise, dialogul cu interlocutorii constituie temeiul încadrării respectivei așezări pe lista celor cu o componentă transilvăneană. Același lucru este valabil și-n cazul reconstituirii căilor folosite de proveniență³⁶ pentru a-și atinge destinațiile (multe dintre locurile alese de acești „străini” având legătură cu spațiul geografic, resurse sau oameni, existând și situații în care alegerea a fost una aleatorie). Despre interlocutorii chestionați este de observat că majoritatea au un nivel superior de educație

³⁵ Valabilă pentru atestări recente, dar și pentru a servi ca element de corelare în rezolvarea problemelor de atestare a drumurilor sau satelor cu un trecut mult mai vechi în timp.

³⁶ Multe au rămas cunoscute deoarece au fost folosite și secolul trecut pentru contrabandă, treceri ilegale de graniță sau alte activități ilicite.

și o percepție influențată de acest nivel, mulți dintre ei receptând pe parcursul vieții multe informații despre trecutul comunităților din care fac parte, precum și despre zonele adiacente, persoanele intervievate fiind selectate aleatoriu.

Migrația a fost preponderentă în secolul al XVIII-lea, mai ales după evenimentele din Transilvania, printre care răscoala lui Rákóczi, sau răscoala lui Horea, Cloșca și Crișan. Numărul drumurilor, mai ales cele reconstituite prin indicații primite pe cale orală,³⁷ denotă faptul că vorbim de o migrație sistematică, dar și că aceste căi de acces erau cunoscute și foarte frecventate, existând posibilitatea ca această cunoaștere a lor să se fi transmis oral,³⁸ de la un nou-venit la altul. Mulțimea drumurilor principale și a potecilor demonstrează de asemenea că văile erau foarte tranzitate, parcurgerea lor deasă facilitând transmiterea orală. Tot despre căile de acces, se poate constata că potecile, numite popular „variante”, fiind mai numeroase decât drumurile principale, constituie căi regulate de „promenadă” pentru fugari, ciobani sau persoane care doresc să evite vămile, întărind afirmația precedentă cu transmiterea orală a cunoașterii drumeagurilor.

Segmentul de studii și documente a avut și el un rol major în constituirea acestei lucrări, însă cu excepția documentelor de atestare istorică, majoritatea surselor au la baza cercetări de istorie orală. De exemplu Ștefan Meteș, care pentru localitățile din județul Prahova, în care s-a infiltrat populație transilvăneană, dispune de foarte puține surse scrise (Meteș, 1977: 149³⁹). Presupun, așadar, că majoritatea argumentelor sale în identificarea localităților unde s-au stabilit respectivii migranți este făcută pe baza unui studiu de teren, aducând la lumină istoria orală, analizând toponimia, hidronimia sau oiconimia locurilor. Studiul documentar a revelat însă modalitățile tacite⁴⁰ pe care domnitorii munteni le foloseau pentru a atrage această populație, chiar dacă autorităților de peste Carpați nu le convenea acest lucru. Sporul demografic se traduce, în termeni economici, ca surplus în vistieria domnitorului. De asemenea, din studiul documentar

³⁷ De menționat că nu toate informațiile orale colectate au făcut posibilă cronologizarea exactă a evenimentelor; de asemenea, confirmă sau reconfirmă realități recente (secolul XX) și, în rare cazuri, mai vechi (secolele XVII-XVIII), cele mai vechi având nevoie de confirmări strict documentare.

³⁸ De multe ori avem impresia că relatarea orală se prezintă ca o dovadă ce nu poate fi contestată, dar există și un risc mare de incertitudine, mai ales în momentul în care memoria nu poate fi corelată cu niciun material scris, fie că vorbim de hărți sau documente propriu-zise. Spun acest lucru deoarece cercetătorul, indiferent de formarea sa, poate să cadă în capcană, relatările orale trebuind disecate și aliniate tradiției (care de cele mai multe ori are o rădăcină veridică ce se poate regăsi în documente) sau puse deoparte (nu total), deoarece nu se pot verifica în totalitate sau deloc.

³⁹ Vezi notele de subsol de la pagina 149.

⁴⁰ Scutiri de taxe, avantaje teritoriale.

reiese concluzia că nu există foarte multe așezări ca având trecut transilvănean. Sunt atestate foarte puține venituri de peste Carpați în teritoriul actual al Prahovei. Acest lucru este pus pe seama autorităților necalificate și birocrăției minimale din acele vremuri, probabil și a dorinței curții de a se îmbogăți prin orice mijloace. Rezultatele venite prin intermediul altor metode demonstrează contrariul, că există – mai ales în centrul județului – o concentrație mare de astfel de zone care au un trecut strâns legat de acei provenienți, posibil chiar mai multe locuri decât s-a crezut inițial. Monografiile acoperă subiectul migrației foarte puțin, uneori chiar deloc, vechimea multora dintre aceste instrumente livrești depășind câteva zeci de ani. Singurul „dicționar” de istorie prahoveană este alcătuit din două volume, unul al lui Mihai Apostol, celălalt al lui Ion Dedu, autori care dezbat tema elementului transilvănean într-o măsură mai mare, dar nu aduc informații de noutate subiectului tratat în studiul de față.

În ziua de azi, niciuna din zonele amintite nu păstrează vreun specific din aria intracarpatică, majoritatea legendelor despre respectivii ciobani precizând că personajul cu pricina a coborât de la munte, având o oarecare similaritate mitologică cu variantele de povești ale descălecatelor. Cei care au luat drumul Carpaților au fost relativ ușor asimilați. Nu poate să fie vorba de un proces de aculturație în adevăratul sens, deoarece aculturația este un fenomen probabil să se realizeze la întâlnirea a două grupuri diferite ca structură și orientare culturală (Redfield, Linton și Herskovits: 1936: 149, 150); poate în cazul sașilor veniți situația să fi fost oarecum diferită, în cazul românilor fiind vorba de o limbă și cultură asemănătoare în ambele tabere. Atât autohtonii, cât și migratorii, au un fond lingvistic mai mult decât similar, cultura fiecăruia prezentând doar câteva diferențe în ceea ce privește probabil tradițiile sau obiceiurile, cultura nou-veniților adăugându-se în principal fondului majoritar autohton. Contactele au fost probabil mai degrabă prietenoase, inițial autohtonii manifestând un sentiment de curiozitate, mai apoi de într-ajutorare. Asimilarea s-a produs și prin prisma ocupațiilor pe care migratorii le aveau, precum cea de cioban, existând probabil schimburi între cei veniți și populația autohtonă, o bază a încrederii bilaterale (*ibidem*). Un alt lucru care a contribuit la ușoara integrare a omologilor transilvăneni în comunitățile muntene este reprezentat și de probabila *vigoare culturală redusă* a elementului transilvănean (Ștefănuță [2017]), singura rămășiță palpabilă fiind numele de familie, preluate și de autohtoni prin căsătoria cu nou-veniți, nume precum: Pascu, Ungureanu, Covrig ș.a. Practic, acești oameni au trecut natural de la faza de acceptare la faza de adopție în interiorul comunității locale, integrarea făcându-se, după cum am spus, foarte ușor, firesc.⁴¹ Teza unității de

⁴¹ Mai târziu, au apărut în comunitățile respective stereotipuri despre consătenii ardeleni, în principal privind graiul lor specific, care nu se va pierde în totalitate, dar și stereotipuri despre ordinea din gospodărie, dându-li-se porecle

neam poate fi adusă și ea în discuție (și, la rândul ei, sprijinită de acest fapt). Astfel, nou-veniții aveau o limbă și obiceiuri comune cu autohtonii, elemente care au favorizat rapida asimilare a celor dintâi. Și în privița sașilor⁴², se poate constata că asimilarea a fost firească, numărul celor proveniți fiind unul mic. Se poate spune că diferențe existau în alcătuirea planului general al gospodăriei, plan care s-a păstrat și azi.⁴³

În concluzie, rolul jucat de populația transilvăneană în configurarea satelor și orașelor actuale din județul Prahova este mult mai mare decât se credea inițial, arealul fiind extins de la limitele Carpaților, până la confluența cu Câmpia Română, în unele cazuri și mai departe, lista cu așezări, nume, ipoteze, rămânând deschisă și viitoarelor descoperiri și cercetări.

BIBLIOGRAFIE

- Apostol, Mihai, 2004, *Dicționarul istoric al județului Prahova*, Ploiești: Editura „Ploiești - Mileniul III”.
- Binder, Pavel, 1968, „Contribuții la geografia istorică a Banatului de Severin”, în *Studii [Revista de Istorie]*, tomul 21, nr. 4, București, pp. 625–639.
- Bocioacă, Ion și Paul Popescu, 1988, *Vălenii de Munte*, București: Sport-Turism.
- Brătescu, Paulina, Ión Moruzi și C. Alessandrescu, 1897, „Soseaua - Tătărască”, în *Dicționar geografic al județului Prahova* [publicat sub îngrijirea d-lui C. Alessandrescu], Târgoviște: Tipografia și legătoria de cărți „Viitorul”, Elie Angelescu, p. 535.
- Brătescu, Paulina, Ión Moruzi și C. Alessandrescu, 1897, „Star - Chiojdu”, în *Dicționar geografic al județului Prahova* [publicat sub îngrijirea d-lui C. Alessandrescu], Târgoviște: Tipografia și legătoria de cărți „Viitorul”, Elie Angelescu, pp. 536–538.
- Cernovodeanu, Paul și Nicolae Edroiu, 2002, *Istoria românilor*, vol VI, *Românii între Europa clasică și Europa Luminilor (1711-1821)*, București: Editura Enciclopedică.
- Coman, Marian, 2013, *Putere și teritoriu. Țara Românească medievală (sec XIV-XVI)*, Iași: Polirom.

precum: Ionel (folosită cu sensul de a-l face pe cel poreclit să se simtă inclus în comunitate), Meșteru’ (observație făcută în Satul Banului, comuna Măgureni, județul Prahova).

⁴² Venirea și sedentarizarea lor sunt atestate de toponime precum Valea Sașilor și Plaiul Săsesc.

⁴³ O altă diferență este în plan lingvistic, unii dintre sași având și pronunțate elemente preluate din limba maghiară sau germană în lexicul de zi cu zi, fenomen de altfel valabil și în cazul românilor.

- Cruceru, Alexandru-Ionuț, 2018, *Județul Săcuieni. Studiu de geografie istorică*, București: Editura Universității din București.
- Cruceru, Alexandru-Ionuț și Cezar-Iulian Buterez, 2012, „Drumul Teleajenului și drumul Buzăului. Noi repere geografice și istorice”, în *Mousaios*, XVII, Buzău, pp. 249–275.
- Dedu, Ion, 2007, *Așezări Prahovene. Repere istorice*, Ploiești: Editura „Ploiești - Mileniul III”.
- Dedu, Ion (coord.), 2001, *Mănăstirea cetate de la Vintilă Vodă și vechiul plai al Slănicului*, București: Editura Scrisul Prahovean.
- Enăchescu Dârmon, Magdalena, 2001, *La noi acasă. Monografia comunei Măgureni județul Prahova*, Ploiești: Real Promex.
- Fotino, Dionisie, 1860, *Istoria generală a Daciei*, tomul III, București.
- Fruntelată, Ioana-Ruxandra și Cristina Gherghe, „Embleme ale unei vechi culturi de plai”, în Ioana-Ruxandra Fruntelată și Cristian Mușă (coord.), 2014, *Starchiojd Moștenirea culturală (Partea întâi) Locuire, ocupații, meșteșuguri*, Ploiești: Editura Libertas, pp. 7–41.
- Giurescu, Constantin, 1943, *Studii de istorie socială – Vechimea rumâniei, Despre rumâni, Despre boieri*, ediția a II-a, revăzută și adăogită de Constantin C. Giurescu, București: Editura „Universul” S.A.
- Giurescu, Constantin, 2010, *Istoria Românilor*, III – *De la moartea lui Mihai Viteazul până la sfârșitul epocii fanariote (1601-1821)*, București: All.
- Ionescu, Ioana, 2019, *Microistoria văii Teleajănuului văzută prin elitele sociale*, Ploiești: Karta-Graphic.
- Ionescu, Mircea și Matei Stăncioiu, 1996, *Cartea Prahovei*, Târgu-Mureș: Editura „Petru Maior”.
- Iordan, Iorgu, 1952, *Nume de locuri românești în Republica Populară Română*, București: Editura Academiei Republicii Populare Romîne.
- Meteș, Ștefan, 1925, *Păstori ardeleni în Principatele Române*, Arad: Editura Librăriei Dieceneze din Arad.
- Meteș, Ștefan, 1977, *Emigrări românești din Transilvania în secolele XIII-XX*, București: Editura Științifică și Enciclopedică.
- Mihai, Fănică Antonie, 2020, „Valea Teleajenului – vechi drum de acces spre Transilvania” (<https://peregrinprinlume.com/2020/02/11/valea-teleajenului-vechi-drum-de-acces-spre-transilvania, accesat la 1 dec. 2020>).
- Onea, Octavian, 2006, *Comentarii și contribuții la Dicționar(ul) istoric al județului Prahova*, Ploiești: Editura Pygmalion.
- Panaitecu, P. P., 1964, *Obștea sătească în Țara Românească și Moldova. Orînduirea feudală*,

- București: Editura Academiei Republicii Populare Romîne.
- Popescu, Gheorghe I., 1945, *Țintea. Lucrare monografică cu 80 de figuri în text*, Ploiești: Editura Tipografică de Artă Dumitru Miricescu.
- Redfield, Robert, Ralph Linton și Melville J. Herskovits, 1936, “Memorandum for the study of acculturation”, în *American Anthropologist*, N. S., 38, pp. 149–152.
- Rosetti, Radu, 1907, *Pământul, sătenii și stăpânii în Moldova*. Tomul I: *Dela origini până la 1834*, București: Atelierele grafice Socec & Co, Societate Anonimă.
- Săvulescu Constantin, 1977, *Drumul istoric ascuns de pe Plaiul Șerban Vodă*, București: Asociația Artiștilor Fotografi din Republica Socialistă România.
- Sevastos, Mihail, 1937, *Monografia Ploieștilor*, București: Tipografia Cartea Românească.
- Stahl, Henri H., 1959, *Contribuții la studiul satelor devălmașe*, vol. II: *Structura internă a satelor devălmașe libere*, București: Editura Academiei Republicii Populare Romîne.
- Sulzer, Franz, 1781, *Geschichte des transalpinischen Daciens, das ist der Walachey, Moldau und Bessarabiens. Im Zusammenhange mit der Geschichte des übrigen Daciens als ein Versuch einer allgemeinen dacischen Geschichte mit kritischer Freyheit entworfen*, III, Viena: Gräffer.
- Ștefănuță, Sebastian, [2017], „Raport de cercetare. Obiectiv al cercetării: Stabilirea ponderii pe care originea transilvăneană o are în identitatea colectivă a locuitorilor din raza așezărilor aferente comunei Mănești, jud. Prahova” (nepublicat).
- Zaharescu, Ecaterina, „Vechiul județ al Saacului”, în *Cunoașterea Prahovei*, an I, nr. 1 (ianuarie 1939), pp. 64–82.
- Documenta Romaniae Historica* [DRH]. B, *Țara Românească*, volumul I [1247-1500], 1966, București: Editura Academiei Republicii Socialiste România [volum întocmit de P.P. Panaitescu și Damaschin Mioc].
- Documenta Romaniae Historica* [DRH]. B, *Țara Românească*, volumul II [1501-1525], 1972, București: Editura Academiei Republicii Socialiste România [volum îngrijit de Ștefan Ștefănescu și Olimpia Diaconescu].
- Documenta Romaniae Historica* [DRH]. B, *Țara Românească*, volumul IV [1536-1550], 1981, București: Editura Academiei Republicii Socialiste România [volum întocmit în cadrul seminarului de paleografie slavă condus de Damaschin Mioc].
- Documenta Romaniae Historica* [DRH]. D, *Relații între Țările Române*, volumul I, [1222-1456], 1977, București: Editura Academiei Republicii Socialiste România [volum întocmit de acad. Ștefan Pascu, Constantin Cihodaru, Konrad G. Gündisch, Damaschin Mioc, Viorica Pervain].

Documente privind Istoria României [DIR]. B, *Veacul XVI*, volumul I, 1951, București: Editura Academiei Republicii Populare Romîne [volum întocmit de Mihai Roller, Ion Ionașcu, Laurențiu Lăzărescu-Ionescu, Barbu Câmpina, Eugen Stănescu, Dumitru Prodan].

Documente privind Istoria României [DIR]. B, *Veacul XVII*, volumul II, 1951, București: Editura Academiei Republicii Populare Romîne [volum întocmit de Mihai Roller, Ion Ionașcu, Laurențiu Lăzărescu-Ionescu, Barbu Câmpina, Eugen Stănescu, Dumitru Prodan].

Dosarul 56/1849, Arhivele Județene Ploiești⁴⁴.

SURSE HĂRȚI

„Fostul județ Săcueni (Saac) (după Ecaterina Zaharescu, cu simplificări)”, în Gh. Niculescu, 1981, *Valea Teleajenului*, București: Editura Sport-Turism, p. 40.

„Răspândirea satelor răzășești (după P. Poni: 1912)”, în Henri H. Stahl, 1998, *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, vol I: *Confederații de ocol, structuri teritoriale, și tehnici agricole*, București: Editura Cartea Românească.

„Sate locuite de ungureni înregistrate în Condica de dări (1826)”, în Alexandru-Ionuț Cruțeru, 2018, *Județul Săcuieni. Studiu de geografie istorică*, București: Editura Universității din București, p. 78.

Abstract

Migration in the society of two valleys. The role of the pastoral element in the establishment of cities and villages in the area of Prahova and Teleajen valleys

This work is dedicated to local study of Prahova and Teleajen Valleys from a multi perspective point of view. Several topics will be analyzed, including the migration of some pastoral populations or peasants from Transylvania. Another topic is related to the contribution of emigrants in the process of founding certain current communities from Prahova and why those people chose to emigrate from Transylvania to this area. Also, how they cross the natural or artificial borders of their own lands. I will try to update the list of places that have benefited from a population from inside the Carpathian arc, with some help from the locals which preserves oral history. Oral reports are a good source to compare with written sources, like old documents and

⁴⁴ Dosarul nu era organizat în momentul consultării.

books. Some of the villages in the two research areas do not have a very well-defined history; it is certain that at some point in their history they were visited or even founded by several people from Transylvania who left their mark in the local legends or even in the local toponymy and oiconymy.

Keywords: local history, migration, peasants, Prahova valley, shepherds, Teleajen valley.

Sebastian Ștefănuță

seb_filozof@yahoo.com

Machedonii din Cerna. Etnomorfoză și loc de origine

Introducere

Schimbările și transferurile populaționale din arealul balcano-anatolian din prima jumătate a secolului XX, migrația care a precedat sau a continuat și după perioadele în care s-au realizat schimbările și transferurile, au dus la apariția de noi etnicități pentru populațiile transferate. Locul de origine, adică *locul pe care respectivele populații au fost nevoite să-l părăsească*, reprezintă reperul identitar central al acestor noi etnicități. Este vorba de un reper prin care adesea sunt identificate și se autoidentifică în spațiul noii vieți grupurile și populațiile cu trecut de transfer populațional; uneori, mai mult decât atât, temelia pe care se clădește o întreagă cultură, ca în cazul ponților din Grecia. Prin urmare, zona balcanică constituie (și) din acest punct de vedere un adevărat laborator pentru studiile de *etnomorfoză*, „schimbările pe care (un) grup (etnic) le experimentează în timp” (Kohl, 1998: 232). Dinamica și conținutul procesului etnomorfotic nu sunt peste tot aceleași; de plidă, unul este cazul ponților tocmai amintiți, altul al arvaniților din localitatea Tyhero, Grecia, și altul al machedonilor din Cerna, caz pe care îl vom avea în vedere în continuare. Cel puțin un element comun este însă de întâlnit în toate cazurile: *legătura nostalgic-sentimentală pe care populațiile transferate o întrețin cu locurile de origine*. Descrierea și analiza acestei legături la machedonii din Cerna, localitate situată la poalele Munților Măcin, transformările suferite de aceasta și încadrarea ei într-un context etnomorfotic mai larg, reprezintă principalele obiective în studiul de față.

Cine sunt machedonii din Cerna?

Marin Constantin (2013: 89, 169) observa – cu privire la terminologia utilizată în România privind grupurile etno-lingvistice – că etnonimele se pot prezenta în dublă ipostază: ca *exonime*, utilizate în administrație, și ca *endonime*, termeni prin care se auto-denumesc grupurile

însele. Generalizând, putem spune că exonimul este termenul folosit/ impus de o instanță exterioară, iar edonimul termenul de autodenumire. „Machedon”/ „machidon”, cu varianta „macedon”, este un endonim; cel mai cunoscut exonim, apărut și reconfirmat pe calea unor studii cu tentă științifică (Capidan, 1925: 7; cf. Țîrcomnicu, 2009: 447–448; cf. Atanasov, 2014: 33 etc.) este acela de „meglenoromân”, cu prescurtarea „meglen”. Trebuie spus, însă, că aplicând niște chestionare în Cerna (vezi paragraful „Metodologie”), la întrebarea „Cum vă denumiți aici în sat cei care ați venit din Grecia?”, răspunsul a fost în proporție de 66% acela de „megleni”. Corelat însă cu datele de observație și răspunsurile din interviurile ulterioare chestionarelor, endonimul nu poate fi decât acela de „machedon”/ „macedon”. Furnizarea termenului de „meglen” ca răspuns la întrebarea de mai sus este evident rezultatul unui efect de „dezirabilitate socială”.¹ Am preferat utilizarea endonimului în titlu și în text din fidelitate pentru perspectiva antropologic-culturală în care este conceput studiul de față, perspectivă mai degrabă interesată de autodenumirea, autodefinirea și autocaracterizarea grupurilor.

„Machedonii” au format o populație compactă până în 1923, răspândiți fiind în câteva sate învecinate din răsăritul unei zone muntoase situate la nord de Tesalonic, denumită „Meglen” în dialectul slav² local (Kahl, 2014: 40). După Theodor Capidan (1925: 5), „ei între ei se [numeau] «vlași» și cu acest nume [erau] cunoscuți de neamurile cu care [stăteau] în apropiere”. În plus, „numele «rumon», cu care ar fi trebuit să se cheme, s-a pierdut fără urmă”. Prin urmare, T. Capidan îi considera una dintre ramurile românilor sud-dunăreni (alături de aromâni și istroromâni), poziție pe care de altfel au avut-o și o au toți cercetătorii din România. Și în afara României este de întâlnit această poziție (de ex., la Petar Atanasov). Thede Kahl, și el cercetător al grupului etno-lingvistic pe care îl avem în vedere, este mai rezervat, considerând că „Vlahii megleni sau megleno-românii sunt o ramură independentă a populației romanice balcanice” (2014: 40). Cercetătorii din Grecia, însă, neagă orice legătură dintre vlahii de pe teritoriul grecesc – respectiv, vlahii/ „vlașii” din arealul vechiului Meglen, în mare parte revenit Greciei după războaiele balcanice, și grupurile de aromâni – și poporul român; astfel, aceștia ar reprezenta rămășițele vechilor populații locale romanizate (cf. Καζαντίδου/ Kazanțidu, 2012: 23–24). Desigur, între etnogeneza vlahilor și etnogeneza românilor nu ar fi niciun fel de legătură, după cum n-ar exista vreo legătură între limbile vorbite de vlahi și limba română (*ibidem*), în afara

¹ „(...) nevoia subiecților de a obține aprobare prin faptul de a răspunde într-o manieră corespunzătoare și acceptabilă din punct de vedere cultural” (Crowne și Marlowe, 1960: 353).

² Denumire introdusă în 1981 de un „comitet lingvistic internațional” pentru limbile slave din arealul statelor care nu au o limbă slavă ca limbă oficială (Ιωαννίδου/ Ioannídu, 1997: 96). La Theodor Capidan (1925), apare ca fiind vorba de limba bulgară.

provenienței latine. De partea cealaltă, cercetători români susțin că „megleno-româna” reprezintă un dialect al limbii române vechi (alături de aromână, istro-română și daco-română).

Machedonii din Cerna s-au desprins de co-etnicii din Grecia începând cu 1926. Cei rămași își spun și astăzi „vlași”, sau „βλάχοι”/ „vlahi” (sg. „βλάχος”), atunci când utilizează limba greacă, etnonim pe care îl folosesc pentru a-i denumi și celelalte populații din Grecia. Machedonii din Cerna utilizează termenul „vlași” cu referire la aromânii din România. Dacă ar fi să tragem o linie la capătul acestui complicat proces etnonimic pentru a institui un singur termen care să fie în asentimentul tuturor populațiilor desprinse din populația compactă de cândva³, aflate astăzi în Grecia, România, Fosta Republică Iugoslavă a Macedoniei, Turcia și izolat și în alte țări, acela ar fi cel de *vlaho-megleni*. Termenul este folosit în unele studii, mai vechi sau mai noi (de ex. Weigand, 1892; Kahl, 2014). Și noi îl folosim ori de câte este nevoie să ne referim la întregul *ethnos* din care machedonii cerneni reprezintă doar o parte (de ex., Ștefănuță și Ștefănuță, 2017, și în continuare în text).

Migrația machedonilor cerneni – ca și a majorității aromânilor, de altfel – către România a început în anul 1926, continuând până către anul 1933 (cf. Noe, 1938). Aceștia au ajuns în Cerna după ce anterior anului 1940 fuseseră stabiliți în mai multe localități din județele sud-dunărene Durostor și Caliacra, teritoriu intrat în componența României după războaiele balcanice. Prin Tratatul de la Craiova (1940), teritoriul se restitua Bulgariei, urmând a se realiza un schimb de populație, între românii din cele două județe și bulgarii de la nordul Dunării. Schimbul de populație reprezintă cauza din care machedonii sunt stabiliți în cele din urmă în Cerna, localitate părăsită din aceeași cauză de bulgari (astăzi de întâlnit în localitatea Nova Cerna din Bulgaria).

Migrația unei părți a vlaho-meglenilor către România s-a făcut din mai multe motive. Constantin Noe și Emil Țîrcomnicu aduc în prim plan motivul naționalist. Astfel, la începutul secolului XX, naționalismul românesc prinsese puternice rădăcini în satele vlaho-meglene, și se manifesta în principal prin preferința pentru școala românească (Capidan, 1928: 13). Acest lucru avea loc în paralel cu un puternic contra-naționalism grecesc, cu efectul prigonirii, pe diverse căi, a vlaho-meglenilor adepți ai cauzei naționale românești, atât înainte, cât și după ce majoritatea satelor vlaho-meglene au intrat sub administrație grecească. Pe acest fond, „(...) din iubire pentru neamul lor românesc, ei erau aduși în situația de a-și părăsi așezările străbune”, după cum scrie C. Noe (1938: 126). O situație care corespundea avântului naționalist al vremii din regiunea balcano-anatoliană, avânt care însemna că „(...) fiecare neam din cele conlocuitoare cu românii se [ridica] în mase spre a merge la ai săi: turcii, în Turcia; bulgarii, în Bulgaria, iar grecii din

³ „În fapt, este imposibil să găsim un termen generic pentru a defini ansamblul grupurilor megleno-române din Europa orientală” (Belkis, 2000: 27).

Bulgaria și Turcia veneau cu sutele de mii în Grecia” (*ibidem*: 125). Trebuie observat, însă, că aceste mase nu se ridicau de bunăvoie; era vorba de transmutări forțate în urma unor acorduri de schimb populațional între state balcanice, sau alegeau migrația ca unică șansă de supraviețuire. Indiferent de contextele care au dus la transferul unei părți a vlaho-meglenilor în România, sigur aceștia au avut percepția unui proces *voluntar* al migrării. Asocierea invocată de C. Noe se potrivește transferului de mai târziu, din Cadrilater în Dobrogea României, în localitatea Cerna. Pentru E. Țîrcomnicu, „[În cazul colonizării în Cadrilater a aromânilor și meglenoromânilor, motivația avută în vedere de statul român, ca și de liderii macedoromâni (meglenoromâni, în această speță), a fost în primul rând națională” (2009: 457). Totuși, de aici nu rezultă cu necesitate că și masele – subiectele migrației – aveau aceeași motivație ca statul român sau liderii însuflețiți de idealul naționalist românesc.

Thede Kahl aduce în prim-plan motivul economic: „[S]e argumentează adesea că această populație a părăsit Grecia din cauza unui exacerbat naționalism grecesc; totuși, factorii economici par să joace mai degrabă un rol decisiv, dacă nu exclusiv, în timpurile în care România era mult mai prosperă decât Macedonia grecească” (2014: 40). Propriile noastre cercetări, desfășurate la nivelul indivizilor comuni atât la vlahii din satele grecești din marginea vechiului Meglen, cât și la machedonii din Cerna, îndreptățesc motivul economic. Nu negăm motivul naționalist; doar că memoria socială a vlaho-meglenilor de *astăzi* este dominată de cel economic. La vlahii din Grecia, motivul naționalist lipsește cu desăvârșire, îndreptățindu-l cu totul pe T. Kahl (probabil T. Kahl a ajuns la concluzia sa pe baza unor cercetări desfășurate în această regiune). La machedonii din Cerna, în urma anchetei prin interviu (vezi paragraful de metodologie), a conversațiilor întâmplătoare, a observațiilor, transpare același motiv economic, secondat de unul social, al prigonirilor din partea grecilor sau turcilor, foarte rar însă prigoniri ca urmare a unei aderențe etnice românești:

„[D]in ce știu eu de la bunicul meu, au plecat pentru că s-a dat pământ în Bulgaria.⁴ Că se dă zece hectare de pământ, pentru fiecare familie care era acolo. Ei au plecat pentru pământ, că nu aveau pământ în Grecia” (Hristu Băcilă, 43 ani); „Au plecat din cauză că n-aveau pământ. Grecia este o țară cu multă apă, fără pământ” (Iordana Moraru, 81 ani); „Păi au plecat de acolo [din Grecia] fiindcă li se oferise în România, pe timpul ăla (...) ei au plecat și mai mult plecaseră din cauza turcilor (...) De atunci, cu popoarele, cu schimbările (...) cu turcii, cu grecii, nu-i lăsau să vorbească limba românească, îi pedepseau” (Ștefan Tagare, 86 ani⁵).

⁴ Cadrilaterul este adesea referit de interlocutorii cerneni cu „Bulgaria”.

⁵ Informatorul-cheie în terenul desfășurat în Cerna, decedat în 2018, la etatea de 87 de ani. Dumnezeu să-l ierte!

Motivul economic, dublat de cel social – amplificat și de sosirea „refugiaților” greci din Turcia în urma Convenției de la Lausanne (1923, acord care prevedea un schimb de populație între Grecia și Turcia), a căror instalare și împroprietărire constituia o amenințare socio-economică pentru aromâni și vlaho-megleni – are acoperire în informațiile conform cărora aceștia erau *hotărâți să plece indiferent dacă în România sau în altă parte*, informații pe care le găsim în scrieri interbelice ale unor susținători ai migrației în România (Noe, 1938: 126, 131; Muși⁶, *apud* Coman, 2012: 146). Dacă această hotărâre era reală și nu doar un argument emoțional pentru a convinge statul român – nereceptiv, cel puțin la început, la semnalele primite de la liderii comunităților latinofone din Grecia sau de la susținătorii autohtoni ai ideii migrației (*cf.* Noe, 1938) – atunci *motivul naționalist a avut rostul de a orienta sensul migrației, fără a fi o cauză directă a acesteia*. Nu știm în ce măsură acest motiv ar mai fi avut vreo importanță dacă, din punct de vedere economic, România era într-o poziție inferioară Greciei în acele vremuri.

În cele din urmă, transferul unei părți a vlaho-meglenilor în România a avut loc, cu destinația finală Cerna după schimbul de populație din 1940. Nu toți machedonii au rămas aici; în 1947, unii au plecat în Banat, motivul consemnat la unison fiind cel economic. O parte dintre aceștia s-au întors în Cerna în 1955, după o perioadă de domiciliu forțat în Bărăgan. De asemenea, numărul machedonilor din Cerna s-a diminuat prin intermariaj sau prin migrarea către zonele urbane. Astăzi, numărul acestora este greu de estimat, „megleno-românii” neavând la recensăminte un cod separat de cel al românilor (Petrică, 2010: 118). Orientativ, se poate avansa o estimare a lor la circa o mie de indivizi (*idem*, informație personală).

Metodologie

Configurarea și tratarea obiectivelor anunțate în „Introducere” s-a făcut în baza unor cercetări demarate în anul 2011. Mai întâi în satele vlașilor din Grecia, toate aflate la granița cu Fosta Republică Iugoslavă a Macedoniei. Inițial, cu obiectivul experierii terenului de lungă durată și a observării participative, metode-cheie în antropologia culturală (socială). Astfel că, prima perioadă de teren s-a desfășurat pe parcursul a mai bine de patru luni,⁷ cu campare în satul Skra (denumit Liumnița până la schimbarea numelor satelor după intrarea lor sub administrație grecească). Cercetările la machedonii din Cerna au început în anul 2014, cu ritmicitate anuală, pe parcursul a maximum o săptămână. În ambele locuri,⁸ cercetările le-am desfășurat fie singur, fie

⁶ Vasile Th. Muși, *Un deceniu de colonizare în Dobrogea Nouă (1925-1935)*, București, 1935, p. 22.

⁷ 1 decembrie 2011 – 16 aprilie 2012.

⁸ Prin urmare, cercetarea are aspect de „*multi-sited ethnography*” (Marcus, 1995).

alături de soția mea, Anișoara Ștefănuță. De asemenea, pentru terenul din Cerna am mai beneficiat și de sprijinul următoarelor persoane: Izabela-Elena Alexandru, Andreea-Mădălina Done, Elena Dudău, Cristina-Ioana Gherghe, Mirela Petrică, Georgiana Sidoriuc, Radu Sidoriuc și Gilica Ștefănuță.⁹ Cu ajutorul lor, am constituit echipe de cercetare¹⁰ fie pentru aplicarea unor chestionare, fie pentru realizarea unor interviuri. Atât în cazul chestionarelor, cât și al interviurilor, localnicii au colaborat cu multă solitudine, și nu pot decât să-mi exprim gratitudinea pentru acest fapt. Au fost aplicate optzeci și nouă de chestionare, în trei variante în funcție de existența sau inexistența rudelor în satele din Grecia și legătura întreținută cu acestea. Eșantionarea a fost aleatoare, în toate părțile Cernei locuite de machedoni. Au fost vizate persoane cu vârste mai mari de patruzeci de ani, considerând că opțiunile identitare și interesul asociat se lămuresc odată cu înaintarea în vârstă. Prin chestionare, am încercat să măsurăm în principal: (1) dinamica menținerii legăturilor de rudenie între machedonii din Cerna și vlahii din satele meglene din Grecia; (2) intensitatea sentimentelor primilor față de cei din urmă și (3) intensitatea sentimentelor machedonilor din Cerna față de locul elen din care au plecat străbunii; în secundar, transmiterea trans-generațională și conservarea unor elemente de identitate „machedonă” – precum limbă sau amintiri legate de locul de origine –, și autodenumirea. Ulterior aplicării chestionarelor, s-au realizat paisprezece interviuri semi-structurate, în care s-a urmărit aprofundarea obiectivelor din chestionare, plus decelarea motivelor din care strămoșii machedonilor de azi au plecat din Grecia. Au existat trei ghiduri de interviu, corespunzătoare celor trei variante de chestionar. Chestionarea și interviuarea sunt considerate tehnici de cercetare ale metodei anchetei; tot aici sunt de adăugat și nenumăratele convorbiri întâmplătoare. O altă metodă implicată a fost observația, tehnica observării nestructurate, atât în timpul aplicării chestionarelor și realizării interviurilor, cât și în rest. S-a urmărit, de asemenea, prelevarea de material foto și video.

Bineînțeles, cercetarea de teren a fost dublată de studierea – nicidecum exhaustivă – a bibliografiei referitoare la machedonii din Cerna (referiți cel mai adesea ca „megleno-români” sau „megleni”, cum precizam în paragraful precedent).

Glasul locului de origine (1): oameni și locuri

Indiferent de motivele din care machedonii din Cerna au părăsit *voluntar* satele din Grecia, un lucru este clar: nu au rupt orice legătură cu tot ceea ce înseamnă loc de origine. Astăzi,

⁹ Le mulțumesc cu multă recunoștință pentru ajutorul acordat.

¹⁰ Echipe de câte două persoane.

acest loc nu este de găsit doar în cunoașterea faptului că străbunii de acum trei-patru generații au plecat de undeva din Grecia și au ajuns în Cerna, ca un fel de mit fondator al comunității machedonene cernene. O parte din vlašii megleni nu au migrat, printre ei și rude ale celor plecați în România. Este de constatat că „*glasul*” *locului de origine se aude cel mai pregnant în legătura pe care cei plecați au păstrat-o sau au dorit/ ar dori să o refacă cu cei rămași*. De menționat că referința nu este la totalitatea celor rămași, ci la rude, chiar dacă astăzi din ce în ce mai îndepărtate. E vorba de rude rezultate din legăturile de sânge sau prin alianță, și nu de considerarea restului vlašilor un fel de „frați” așa cum, de exemplu, ponții musulmanizați rămași în Turcia au statut de „*χαμένα μας αδέρφια*”/ „frații noștri pierduți” pentru ponții creștini-ortodocși transmutați în Grecia.¹¹ Dacă eșantionul chestionat este reprezentativ pentru întreaga populație a machedonilor cerneni, atunci 12% din populația actuală întreține o legătură cu rudele din Grecia și aproximativ jumătate din populația machedonă din Cerna a întreținut de-a lungul timpului o legătură (sub o formă sau alta) cu rudele rămase în Grecia. Dacă înlăturăm respondenții care au declarat că nu au avut defel rude în Grecia (31% din totalul populației), rezultă că un *procent considerabil dintre cei plecați și urmașii lor cu rude în Grecia au căutat să mențină legătura cu aceste rude* (peste 70%). În mod obișnuit, legătura este intermediată de posibilitățile de comunicare. De pildă, în perioada comunistă, cel mai utilizat mijloc de comunicare era *scrisoarea*. Un mijloc cu limite severe, întrucât limba de utilizat în scriere era fie neo-greacă, fie româna, neexistând vreodată o alfabetizare a machedonilor din Cerna și a co-etnicilor din Grecia în dialectul vlaho-meglen:

„Era taică-miu, fratele lu’ mama, care învățase bine acolo, scriam scrisori, că ne trimiteau ei scrisori de acolo la părinți. Veneau – suntem mulți în comună, eram vreo sută și ceva de familii. Și nu știau să le citească –, și veneau la taică-miu, le citea la unchiu’ meu, fratele mamei” „*Și când scriați înapoi, tot în greacă?*” „Păi tocmai d-asta vă spun că veneau la taică-miu, și spunea «Ce vrei să scriu?» Și spunea altcineva: «Spune-i că suntem bine, sănătoși, c-am primit scrisoare», și taică-miu le scria în limba greacă, primeau scrisori (...)” (Traian Iacea, 80 ani).

Mai târziu, același interlocutor este dornic de a menține în continuare legătura chiar dacă tatăl, cunoscător de limbă greacă, între timp decedase: „Da’ numai că le scriam în limba română și ei rar, care mai trăia așa, care mai știa”.

Un alt mijloc de întreținere a legăturii de rudenie o reprezintă vizitele reciproce. De fapt, deplasările machedonilor în satele ancestrale din Grecia – un procent de circa 10% de-a lungul

¹¹ Criteriul schimbului de populație prin Convenția de la Lausanne dintre Grecia și Turcia a fost religia și nu etnia.

timpului, mai ridicat după 1989, anul căderii comunismului în România – au ca motiv principal vizitarea rudelor, ceea ce înseamnă că aceste deplasări se corelează puternic cu existența rudelor. Interesant este că procentul vizitelor celor din Grecia la rudele din Cerna este de circa trei ori mai mare de-a lungul timpului, mai ridicat înainte de 1989, cu vizite de două ori mai dese în deceniile premergătoare acestui an decât în deceniile de după acest an. Prin intermediul acestui mijloc, barirerele în comunicare sunt mai mici, atât machedonii din Cerna cât și vlašii înrudiți din Grecia capabili fiind de regulă să utilizeze eficient în comunicare dialectul vlaho-meglen, cu toate modificările suferite de acesta ca urmare a unor evoluții diferite în cele două contexte lingvistice (român și grec).

Dacă legăturile machedonilor cerneni cu locul de origine au în principal aspectul unor legături de rudenie, de „soi”, este de așteptat o diminuare a lor până la dispariție o dată cu diluarea rudeniei? Răspunsul este greu de dat. La întrebarea „Ați dori/ v-ar fi plăcut să mergeți în Grecia?” (subînțelegându-se în satele de origine), 78% din numărul celor care nu au fost niciodată în Grecia au răspuns „da”. Dintre aceștia, 88% pentru a vedea *locul* din care au plecat străbunii, 26% *casa* din care au plecat părinții/ bunici, iar 18% pentru a-și vizita *rudele* (respondenții au avut posibilitatea să aleagă mai multe variante de răspuns). Este de presupus, așadar, că rămâne o legătură cu locul de origine care nu este dependentă de existența rudelor din acest loc. În același timp, cei mai mulți (70%) dintre cei care au răspuns negativ la întrebarea de mai sus provin din categoria celor care au declarat că nu au și nu au avut vreodată rude în satele meglene. Ceea ce înseamnă că indirect, rudenia, conservată sau pierdută, are influență în dorințele de a menține legături cu locurile originii ancestrale, fie și însemnând doar curiozitatea de a vizita aceste locuri.

Procentul de 78% dintre cei care nu au fost niciodată în Grecia dar ar fi dorit/ ar dori să meargă se menține și pentru o generație a părinților respondenților (adesea cuprinși în această generație fiind persoane născute în Grecia, deci implicate direct în migrație), și, cu ușoară diminuare, în cazul generației copiilor (71%). Pentru toate generațiile, motivul cel mai des invocat pentru neefectuarea acestor călătorii este cel economic, secundat, pentru perioada comunistă, de unul politic:

„*De ce nu ați ajuns niciodată în Grecia?*” „Cu ce?! Nu aveam nici posibilitate. La colectiv ne dădea 50 bani la zi de muncă. Am crescut cinci copii, nu unul” (Jana Tașcu, 90 ani). „*Și le-ar fi plăcut părinților, bunicilor să mai meargă acolo (...)?*” „Da, dar nici nu se gândeau ei ca să ajungă timpul ăsta ca să poată să meargă să-și viziteze locurile. Care au trăit mai încoace, s-au dus.” „*Din ce motiv nu au mers?*” „Păi motivele care au fost atunci, nu era înțelegere între popoare. (...) N-aveau nici posibilitate. (...) N-aveai,

de abia întrețineai familia, atuncea erau copii mulți și stăteau într-o casă mai multe familii, nu-i ca acum, copilul să-și facă casă, să-și cumpere (...)” (Dumitru Otti, 81 ani).

Glasul locului de origine (2): etnonime

Glasul locului de origine este de auzit și pe calea etnonimelor. Indiferent de etnonim – exonim, endonim sau infranim –, acesta trimite direct la un loc de origine. Exonimul, „megleno-români”, „megleni”, reia numele în dialect slav al regiunii muntoase situate la circa 100 km NV de Tesalonic, în a cărei margine răsăriteană se află satele din care au venit machedonii cerneni. Endonimul „machedoni” trimite la regiunea mai amplă din care Meglenul constituia doar o mică parte. Se știe că termenul se aplică și aromânilor; posibil că, inițial, termenul a fost un exonim apărut în perioada petrecută de machedonii cerneni și aromâni în Cadrilater, deopotrivă cu referire la ambele categorii. În sfârșit, infranimele însele trimit la un loc de origine, de data aceasta nu o regiune, ci chiar satul din care provin posesorii infranimului respectiv. Astfel, avem *liumniceani*, pentru cei cu origine în Liumnița, astăzi Σκρα/ Skra; *ușineț(i)*, pentru cei cu origine în Oșini (Oșani), astăzi Αρχάγγελος/ Arhángghelos; *lundzineț(i)*, pentru cei proveniți din Lundzini, astăzi Λαγκαδιά/ Langadiá etc. Machedonii cerneni au o cunoaștere exactă a semnificației și provenienței infranimelor; pentru ednonim și exonime, cunoașterea este doar relativă. Există, de asemenea, cunoașterea raportului dintre cele trei ipostaze etnonimice:

„(...) noțiunea de meglen, pentru mine cel puțin (...) am cunoscut acest cuvânt, da, în momentul în care copil fiind – cred că aveam vreo șase-șapte ani – unchiul meu s-a gândit să organizeze un grup de tineri, care cumva să transmită tradiții, dansuri, cântece mai departe” (nepoata doamnei Elisabeta Zeța, cca. 40 ani) „*Meglenii sunt aceiași cu machedonii?*” „Tot, tot machedoni (...) Și acum, la școală, au făcut numele ăsta de meglen. Școala l-a făcut” (Aneta Bădescu, 79 ani). „Păi macedoneni, noi suntem de mai multe nații (...) Sunt ușăneți (...) sunt liumniceani, sunt broslăveți, sunt mai multe” (Ioana Papamangi, 80 ani).

O etnomorfoză vlaho-meglenă intern contradictorie

S-a menționat mai sus că glasul locului de origine se face cel mai bine auzit în legăturile pe care machedonii din Cerna le-au întreținut, la întrețin s-au ar dori să le refacă acolo unde s-au pierdut, cu rudele din Grecia. Dar acest lucru nu înseamnă (neapărat) existența unor sentimente pentru întreaga comunitate vlășească. De partea cealaltă, vlașii din Grecia au cunoștința faptului că o parte dintre ei au plecat cândva în România, ajungând în Cerna, dar nu sunt interesați decât de eventualele rude. La nivel de grup, nu există niciun fel de legături între cele două nuclee

vlaho-meglene, precum înfrățiri între localități, schimburi culturale etc. Comportamental, aproape o confirmare a observației că „[C]omunitățile lingvistice atât de îndepărtate¹² nu sunt uneori nici măcar conștiente de existența celorlalte” (Kahl, 2008: 135). Nu sunt, și nici nu vor să fie, se poate adăuga. Proiectând această atitudine pe un fundal istoric, lucrurile devin explicabile: *în etnomorfoza vlaho-meglenă, loialitățile etnice au ocupat locul secund*. Cel puțin două momente din istoria cunoscută a vlaho-meglenilor sprijină această afirmație. Primul are legătură cu musulmanizarea majorității vlaho-meglenilor din localitatea Nânta,¹³ după Th. Capidan (1925: 18) cândva în a doua jumătate a secolului al XVII-lea (posibil 1671). Trecerea la religia musulmană era echivalentă cu turcizarea în epocă. Lipsa de loialitate etnică nu este de evidențiat în acest act formal, ci în prigonirile pe care nânteni, laolaltă cu turcii, au început să le ducă asupra co-etnicilor (foști) din celelalte sate rămase creștin-ortodoxe, în special împotriva satului Oșani (*ibidem*: 20–24). După Theodor Minda (2017: 15–16), chiar „ (...) majoritatea satelor românești din Meglenia au fost construite și populate după turcizare, de către acei nântineți care opunându-se trecerii la altă credință au părăsit Noantea ca să se salveze.”

Al doilea moment are legătură cu influențele și presiunile naționaliste din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului următor. Este vorba în principal de concurența dintre naționalismul românesc și cel grecesc, manifestată mai ales prin încercările de școlarizare în aceste limbi. Date fiind afinitățile de limbă, succesul naționalismului românesc în deceniul începutului de secol XX era previzibil. Cu toate acestea, și naționalismul grecesc dobândește propriii adepți în rândurile populației vlaho-meglene, așa-numiții „grecomani”, termen care desemna „în documentele de epocă, în presa vremii, cât și în lucrările de specialitate¹⁴ (...) persoana de origine aromână/ meglenoromână care, din diverse motive, neagă apartenența la poporul român îmbrățișând-o pe cea a poporului grec” (Coman, 2012: 124, nota 75). Acțiunile grecomanilor mergeau până la a susține actele teroriste ale „andarților” greci împotriva celor care afirmău românismul (*ibidem*: 124). Este de așteptat ca numărul grecomanilor să fi crescut o dată cu trecerea majorității satelor vlaho-meglene în administrație grecească, cu efectul că o bună parte din cei care au rămas pe loc când a început migrația către România să fie grecomani și familii ale acestora.

¹² Fiind vorba de toate nucleele vlaho-meglene, aflate astăzi în Grecia, România, Turcia și Fosta Republică Iugoslavă a Macedoniei. T. Kahl face această observație în contextul analizării șanselor de supraviețuire a dialectului megleno-român.

¹³ Astăzi Notia, locuită de ponți. Vlahii de aici, musulmanizați fiind, au fost transferați în 1923 în Turcia, partea europeană, provincia Edirne.

¹⁴ Bănuim că e vorba de documente și texte ale vremii din România.

Dihotomia din urmă în etnografia vlaho-meglenă este de întâlnit până astăzi. Dorin Lozovanu (2012: 317) are dreptate doar parțial afirmând că „[D]eși majoritatea sunt în Grecia tot aici sunt și cei mai asimilați. Desigur că politica naționalistă din această țară își atinge scopul.” La fel se întâmplă și în România. În ambele cazuri, există nenumărate indicii ale acestui fapt. „Είμαι έλληνας βλάχος!”/ „Sunt vlah elen!”, afirmă un interlocutor din Skra într-o discuție în care cercetătorul își exprima starea de confuzie legată de identitatea vlahilor din Skra. „Sunt vlah elen!”, într-un context în care e de la sine înțeles că vlahii din Grecia, indiferent dacă Μογλενίτες/ megleni sau Αρμάνοι/ aromâni, nu au nicio legătură cu poporul român. Este de adăugat aici și suspiciunea pe care am întâlnit-o în Arhanghelos față de oricine venit din România interesat de aspectele identitare locale ca fiind de fapt agent al propagandei românești (vezi și Atanasov, 2014: 36).¹⁵ Iar exemplele pot continua. La machedonii din Cerna, aderența naționalist-românească poate fi instantaneu remarcată în tricolorul cusut pe interiorul tivului *sucardei/ suhartei*, haină lungă componentă a costumului popular machedon. De asemenea, asimilarea în recensăminte cu românii, asimilare față de care nu există reacție din partea comunității machedone etc.

O întrebare care se pune este dacă nu cumva aceste evoluții ideologice diferite au o puternică influență în conturarea în cele din urmă a unor etnicități diferite. Remarca lui Dominiques Belkis (2000: 24) – conform căreia cercetătorul, preocupat de conținutul identității culturale, se află în imposibilitatea de a da informații care să fie valabile deopotrivă pentru „megleno-românii” din cele două țări – posibil să nu fie o exagerare. „Este greu (...) de vorbit despre o identitate etnică meglenoromână fără multă precauție” (Iosif, 2014: 33), într-adevăr!

Pe acest fond, răceala în relațiile dintre machedonii din Cerna și – cel puțin la nivel teoretic – co-etnicii vlahi din Grecia este explicabilă. Cu toate că vizitele celor din Grecia la cei din Cerna au fost mai frecvente de-a lungul timpului decât invers, astăzi este de constatat o răceală din partea primilor până și față de rudele românești. Răceala este percepută ca atare: „[D]e aici toți sunt dornici să afle ce neamuri au, ce fac, dar ăia de acolo sunt egoiști”, în cuvintele lui Ștefan Tagare (86 ani) din Cerna caracterizând această situație. Iar dacă ideologiile reprezintă fondul situației, anumite probleme concrete au menirea de a-i da formă; de exemplu, teama vlahilor din Arhanghelos ca tocmai rudele din România să nu revendice proprietăți ale celor migrați cândva, proprietăți rămase nelichidate.

¹⁵ Într-o perioadă de o lună de teren la începutul verii anului 2015 în Arhanghelos, glumele în ceea ce mă priveau cu referire la o presupusă propagandă românească, nu s-au dovedit fără substrat. La un moment dat, președintele ansamblului cultural din localitate mi-a mărturisit deschis teama că am acest rol.

Ca ipoteză, considerăm că situația s-ar fi prezentat cu totul altfel dacă eforturile naționaliste ar fi fost nu românești, nu grecești, ci *vlaho-meglene pur și simplu*. Din câte știm, influențele și propaganda naționalistă românească în satele meglene nu au fost în sensul unui românism megleno-român, ci „daco-român”. De pildă, alfabetizarea urma să se facă în limba română (dialectul daco-român al limbii române vechi), iar nu în cea megleno-română. Atât încercările naționaliste românești, cât și cele grecești, s-au făcut pe seama unei deznaționalizări a vlaho-meglenilor ca vlaho-megleni, situație fără îndoială favorizată și de lipsa „sentimentului unei naționalități proprii”, (Lozovanu, 2012: 312, cu referire la meglenoromânii din Grecia; dar același lucru este valabil și pentru cei din România), ceea ce i-a făcut vulnerabili de-a lungul timpului la influențele venite din partea etniilor conlocuitoare. În contextul unor preocupări pentru cântecele și jocurile tradiționale, Mirela Kozlovsky remarcă acest proces la meglenoromânii din Cerna, vizată fiind o generație născută în Meglen, asistând „neputincioasă la deznaționalizarea impusă pe toate căile de regimurile ce s-au succedat de-a lungul anilor” (2012: 379). Dar un naționalism pur vlaho-meglen este posibil să fi avut succes în perioada de început a naționalismului în Meglen, în vremuri ale stăpânirii otomane; în contextele politice ulterioare, credem că s-ar fi dovedit utopic.

Reflecții de final: machedonii din Cerna, o comunitate de diaspora?

(Ca o concluzie urmând strict obiectivele studiului de față – expuse în „Introducere”) Procentul mare de persoane (peste 80%) cu interes pentru rudele și/sau locurile din Grecia din care au migrat generațiile parentale acum aproape un secol, etnonimia care în întregime trimite la un loc de origine, arată că *locul de origine reprezintă un reper identitar important al etnicității machedonilor cerneni*. Dobândesc ei prin această trăsătură profilul unei *comunități de diaspora* (așa cum se întâmplă, de exemplu, în cazul ponților din Grecia – pe care, de-a lungul studiului, i-am avut ca element de comparație¹⁶)? Cititorul paginilor de până acum are bănuiala că nu. Într-adevăr, orientându-ne după trăsăturile diasporei expuse de Robert Cohen (2008: 17), constatăm că specificul legăturii dintre machedonii din Cerna și locul de origine nu este suficient pentru a conferi acestora profilul unei comunități de diaspora. Acest loc ancestral nu are semnificația unei patrii (*homeland*), nu este deloc idealizat, iar o nostalgie în ceea ce-l privește, dacă pare a fi existat la generația dezrădăcinată (Petrică, 2010: 98), nu s-a transmis în aceeași măsură și la generațiile de astăzi. Mai degrabă, rolul de ținut paradisiac în reprezentările

¹⁶ O comparație care, totuși, trebuie să țină seama de dimensiunile grupurilor puse față în față. Dacă machedonii cerneni numără cu indulgență o mie de persoane, ponții numără mai multe sute de mii.

machedonilor cerneni îl au locurile părăsite din Cadrilater, în care au dobândit prosperitatea pe care nu o avuseseră vreodată în Meglen. Nostalgia față de un loc idealizat, utopic sau precis indicat, nu transpare nici pe calea creației literare, așa cum se întâmplă la aromânii fârșeroți din Mihail Kogălniceanu, jud. Constanța¹⁷ (Șerban, 2015: 469–470). De fapt, legătura cu locul de origine nu este defel un izvor de creație și manifestare artistică, comunitatea machedonilor cerneni cu greu reproducând până și cele câteva cântece și jocuri transmise trans-generațional¹⁸, și renunțând cu totul la instrumentele populare de interpretare a lor. Reîntorcându-ne la chestionarul utilizat, lucrurile sunt explicabile: socializarea copiilor și nepoților privind amintirea locurilor de origine este slabă, cu procente care nu ating 50%. Mai sigur este că aspectul nostalgic-sentimental al legăturii cu locul de origine este actualmente doar ceva mai mult decât o simplă curiozitate, cu atât mai intensă cu cât există rude în acest loc. Faptul nu înseamnă și o diminuare a forței identitare a legăturii; iar cea mai bună dovadă, stă în interesul micuței Luiza pentru povestirile bunicii pline de amintiri meglene, sau al doamnei Petruța, din generațiile tinere de machedoni cerneni, pentru tot ceea ce înseamnă trecut al străbunilor săi, ceea ce înseamnă că „simpla curiozitate” se poate transforma oricând în altceva.

Parafrazând titlul interviului cu Dominique Belkis (vezi „Bibliografie”), dacă lecția pontică stă în faptul că legătura afectivă cu un loc de origine transformă o populație presupusă a fi în propria-i patrie într-un grup de diaspora (Ștefănuță, 2021) „lecția meglenoromână” stă în faptul contrar. Această legătură nu înseamnă o etnomorfoză către și nu determină cu necesitate comportamente specifice grupului de diaspora. Este o legătură suficientă sieși, demonstrând încă o dată (dacă mai era nevoie!) că atașamentul colectiv față de ținutul în care au trăit și în pământul căruia își dorm somnul de veci nenumărate generații de strămoși, sau atașamentul individual față de locul în care persoana s-a deschis către lume și lumea către persoană, sunt unele dintre cele mai puternice atașamente umane.*

¹⁷ O creație literară care este simptom al ceea ce Stelu Șerban conceptualizează în același articol (2015: 470–473) drept „identitate discretă/ ascunsă” la aromânii din România. Locurile idealizate sunt „zone culturale” ale plămădrii identitare, fără a le fi fost găsit un corespondent în arealul [românesc] al noii viețuiri aromâne (*ibidem*: 456).

¹⁸ Asistăm astăzi la o reproducere *formală* a lor, prin intermediul ansamblului de copii și tineri „Altona”.

* Deși am inserat în paragraful de metodologie mulțumiri persoanelor care m-au sprijinit în acest studiu și comunității machedonilor cerneni, suplimentar vreau să mulțumesc doamnei Dumitra Petrică și fiicei dumneaei, domnișoara Mirela Petrică, locuind în Cerna, preocupate de identitatea meglenă exprimată la nivel cultural. Cu ambele am avut nenumărate și interesante discuții pe această temă. Doamna Dumitra Petrică a desfășurat de-a lungul timpului un susținut activism în sprijinul conservării identității machedonilor cerneni, manifestat în principal printr-un studiu monografic, „Meglenoromânii”, inclus în volumul *Cerna. Pagini de monografie locală* (2010, pp. 90–116), în

BIBLIOGRAFIE

- Atanasov, Petar, 2014, "The Current State of Megleno-Romanians. Megleno-Romanian, an Endangered Idiom", în *Memoria Ethnologica*, nr. 52–53, iulie-decembrie (an XIV), pp. 30–37.
- Belkis, Dominique, 2000, „Lecția megleno-română. Interviu cu Dominique Belkis” (realizat de Vintilă Mihăilescu), în *Balcani după Balcani...*, București: Paideia, pp. 23–32.
- Capidan, Theodor, 1925, *Meglenoromânii. I: Istoria și graiul lor*, București: Cvltvra Națională.
- Capidan, Theodor, 1928, *Meglenoromânii. II: Literatura populară la meglenoromâni*, București: Cvltvra Națională.
- Cohen, Robin, 2008, *Global Diasporas. An introduction (Second edition)*, London și New York: Routledge.
- Coman, Virgil, 2012, „Scurtă privire asupra meglenoromânilor până la sfârșitul secolului al XX-lea”, în Adina Berciu-Drăghicescu (coord.), *Aromâni, meglenoromâni, istroromâni – aspecte identitare și culturale*, București: Editura Universității din București, pp. 109–237.
- Constantin, Marin, 2013, *Apartenența etno-culturală din România în contextul globalizării. Criterii antropologice ale etnogenezei și etnomorfozei*, București: Editura Muzeului Național al Literaturii Române.
- Crowne, Douglas P. și David Marlowe, 1960, "A new scale of social desirability independent of psychopathology" în *Journal of Consulting Psychology*, vol. 24, no.4, pp. 349–354.
- Iosif, Corina, 2014, *Meglenoromânii din Cerna. Repertoriul muzical și de dans comunitar între practică socială și politici identitare*, Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”.
- Kahl, Thede, 2008, „Considerații privind dispariția limbilor cu trimitere la romanitatea balcanică”, în *Philologica Jassyensia*, an IV, nr. 1, pp. 129–145.
- Kahl, Thede, 2014, "Language Preservation, Identity Loss: the Meglen Vlachs", în *Memoria Ethnologica*, nr. 52–53, iulie–decembrie (an XIV), pp. 38–47.
- Kohl, Philip L., 1998, "Nationalism and Archaeology: On the Construction of Nations and the Reconstruction of the Remote Past", în *Annual Review of Anthropology*, vol. 27, pp. 223–246.

înființarea Ansamblului Folcloric „Altona” (1997) și în inițiativele de înființare a Asociației Altona Cerna (2011).
Îmbucurător că și fiica îi calcă pe urme!

- Kozlovsky, Mirela, 2012, „Trăsăturile specifice muzicii tradiționale a meglenoromânilor din Cerna, jud. Tulcea”, în Adina Berciu-Drăghicescu (coord.), *Aromâni, meglenoromâni, istroromâni – aspecte identitare și culturale*, București: Editura Universității din București, pp. 344–389.
- Lozovanu, Dorin, 2012, „Meglenoromânii – aspecte istorice, geografice, etnoidentitare și etnodemografice”, în Adina Berciu-Drăghicescu (coord.), *Aromâni, meglenoromâni, istroromâni – aspecte identitare și culturale*, București: Editura Universității din București, pp. 97–108.
- Marcus, George E., 1995, “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography”, în *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, pp. 95–117.
- Minda, Theodor, 2017, *Meglenoromânii. Studiu istoric*, București: Editura Societății Culturale Aromâne.
- Noe, Constantin, 1938, „Colonizarea Cadrilaterului”, în *Sociologie românească*, anul III, nr. 4–6, aprilie–iunie, pp. 119–158.
- Petrică, Dumitra, 2010, *Cerna. Pagini de monografie locală*, Cluj-Napoca: Casa Cărții de Știință.
- Șerban, Stelu, 2015, “Hidden Identities in Southeast Europe; Aromanians in Romania”, în Petko Hristov, Anelia Kasabova, Evgenia Troeva și Dagnoslaw Demski (eds.), *Contextualizing Changes: Migrations, Shifting Borders and New Identities in Eastern Europe*, Sofia, pp. 455–476.
- Ștefănuță, Anișoara și Sebastian Ștefănuță, 2017, „Elemente de legătură și de separație în etnicitatea vlaho-meglenilor”, în *Caietele ASER* [Asociația de Științe Etnologice din România], nr. 13, București: Editura Etnologică, pp. 112–123.
- Ștefănuță, Sebastian, 2021, “Participant observation in a moving cultural context. The Pontic Greeks and their journey to the origins”, în *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, tome 58, pp. 111–132.
- Țîrcomnicu, Emil, 2009, „Comunități care se sting: meglenoromânii – între aculturație și dispariție etnică”, în *Revista română de sociologie*, serie nouă, anul XX, nr. 5–6, pp. 445–460.
- Weigand, Gustav, 1892, *Vlacho-Meglen. Eine ethnographisch-philologische Untersuchung*, Leipzig: J. Barth.
- Ιωαννίδου, Αλεξάνδρα/ Ioannídu, Alexándra, 1997, „Τα σλαβικά ιδιώματα στην Ελλάδα: Γλωσσολογικές προσεγγίσεις και πολιτικές αποκλίσεις” [Idiomurile slave în Grecia: Similarități lingvistice și derivări politice], în B. K. Γουνάρης, I. Δ. Μιχαηλίδης and Γ. Β. Αγγελόπουλος (eds.), *Ταυτότητες στη Μακεδονία* [Identități în Macedonia], Αθήνα:

Εκδόσεις Παπάζηση, pp. 89–101.

Καζαντσίδου, Σοφία/ Kazanţidu, Sofia, 2012, „Η μουσικοχορευτική παράδοση των Βλαχών του Νέου Πετριτσίου στο διάβα του χρόνου. Συγκριτική λαογραφική προσέγγιση” [Tradiția muzical-coregrafică a vlahilor din Noul Pétriți de-a lungul timpului. Abordare folclorică comparativă], Θεσσαλονίκη.

Gheorghita Geana

gheorghita_geana2003@yahoo.com

Legea entropiei și lumea valorilor. Libertate și confuzie în orientarea valorică a tineretului post-1989 din România

Căderea cortinei de fier și entropia valorilor

Prăbușirea spectaculoasă a sistemului comunist din Europa de Est și, corelativ, schimbarea regimului instituțional în această arie geopolitică, a însemnat căderea cortinei de fier, adică desființarea principalei bariere dintre două sisteme geopolitice complet diferite, apărute pe scena istoriei după cel de Al Doilea Război Mondial. Dacă privim lucrurile prin prisma legilor termodinamicii (așa cum chiar ne propunem să procedăm), atunci efectul demografic imediat al căderii cortinei de fier nu este deloc surprinzător. El s-a manifestat prin apariția unor fluxuri de deplasare a populațiilor dinspre Europa Răsăriteană spre Europa Occidentală. Toate vechile cortine (care nu au lipsit în istoria Europei¹) nu au împiedicat circulația indivizilor dintr-o parte în alta a „bătrânului continent” și – după Marile Descoperiri Geografice – chiar dincolo de marginile lui, spre teritoriile nou descoperite și colonizate. Se migra și în epocile anterioare, dar mobilurile erau altele. Cercetările de istorie și de antropologie au relevat că, în vechime, oamenii migrau fie pentru că regiunea în care locuiau își epuiza resursele de hrană, fie pentru că voiau să scape de vreo epidemie, de vreun război, sau de vreun conflict local (de ordin politic sau religios). Ce-i mână astăzi pe atâția indivizi umani (în număr de mii, sute de mii, milioane) să-și părăsească pe timp nedeterminat vatra și familia și să plece în necunoscut?

În epoca modernă migrațiile nu mai sunt determinate de cauzele tocmai enumerate. În

¹ Alte asemenea veritabile cortine interioare ale Europei au produs: împărțirea Imperiului Roman în *pars Orientis* și *pars Occidentis*, marea schismă religioasă între ortodoxie și catolicism etc.; a se vedea desfășurarea ideii despre aceste „cortine interioare” în Geana 2019, pp. 106–108 (= cap. “The inner curtains in the history of Europe”). (N.B.: După cum se înțelege și din acest exemplu, fără a ținti propriu-zis o traducere, am preluat în textul de față unele idei din articolul în limba engleză, tocmai citat – G.G.)

general, migrații se deplasează în căutarea unui trai mai bun, a unei mai bune remunerări, sau fiindcă instituțiile (de pildă justiția, sau mecanismul guvernării) în țara de baștină nu le satisfac așteptările. Nu în puține cazuri factorul care îi stimulează pe indivizii umani să migreze este nevoia de libertate. Să remarcăm că liberă (sau, dimpotrivă, legată) poate fi și energia, în termodinamică (*free energy* și *bound energy*). Antropomorfism? Mai degrabă niște însușiri universale ale elementelor existenței. Pe de altă parte, referindu-se în mod concret la procesul economic, Nicholas Georgescu-Roegen atrăgea atenția că „plăcerea de a trăi” (*enjoyment of life*) este (= se urmărește a fi) adevăratul rezultat al acestuia:

„Dacă nu îl recunoaștem și nu introducem conceptul de «plăcere de a trăi» în arsenalul nostru analitic, atunci nu ne aflăm în lumea economică” (Georgescu-Roegen, 1999 [1971]: 282).

Dar *toate motivele pentru care oamenii migrează sunt guvernate de aspirații și opțiuni*; altfel spus, acele motive sunt forme de manifestare a unor *valori*. Aici apare cu claritate specificitatea pe care o căutăm: dacă în sistemele termodinamice clasice, naturale, parametrii operaționali sunt de ordin *fizic* (temperatura, presiunea), în sistemele sociale de tip termodinamic măsura parametrilor corespunzători se exprimă prin *standardul valoric*. Prin analogie, putem afirma că sistemele sociale sunt *sisteme axiodinamice*.

Așadar, ne vom lăsa în voia următoarei întrebări, inevitabilă în virtutea argumentării de până aici: cum caracterizăm această stare de lucruri dacă o privim din perspectiva teoriei termodinamice? Răspunsul vine de la sine: ca un proces entropic; mai precis: ca o stare ce urmează un proces de *entropie valorică*.

În demersul de față, nu trebuie să pierdem din vedere nici o clipă că *indivizii umani sunt purtători de valori*. Pe unele dintre ele ei le moștenesc, sau le învață în mediul originar; acestea sunt valori *native*. Cu altele se întâlnesc atunci când – fie temporar, fie definitiv – trec din cultura lor originară într-o altă cultură, fiind astfel puși în situația de a se adapta la ele; pe acestea le vom numi valori *adaptive*. Facilitând migrațiile, globalizarea și (în cadrele continentului nostru) integrarea europeană au făcut să prolifereze cazurile de impact dintre valorile native și valorile adaptive. Secole la rând astfel de cazuri (mult mai rare decât în prezent, dar oricum frecvente) erau reglementate de principiul comportamental: „La Roma să te porți ca romanii”². Acest principiu (să-l numim *principiul priorității locului*) a contribuit discret, dar eficient, la stabilitatea

² În întregime, principiul suna astfel: „*Si fueris Romae, Romano vivito more; si fueris alibi, vivito sicut ibi*” (în trad. din lat.: „Dacă te vei afla la Roma, trăiește după obiceiul roman; dacă te vei afla în altă parte, trăiește ca și cum ai fi de-acolo”).

societăților în care a fost aplicat. În epoca noastră, însă, mobilitatea cvasi-nelimitată a indivizilor umani generează un potențial de provocare la adresa acelui principiu. Provocarea vine dinspre etica drepturilor omului: ajunsă în prim planul vieții sociale transnaționale, această etică nouă este orientată de astă dată de *principiul priorității rezidentului* și lasă loc unor manifestări (religioase, de exemplu, dar nu numai) ce cad alături de principiul anterior (al priorității locului). În asemenea împrejurări, Umberto Eco se întreba, între altele (Eco, 2001: 34): ce se întâmplă dacă un ins dintr-o țară unde persistă canibalismul emigrează într-o țară europeană și are chef să mănânce la prânzul de duminică un om al locului, gătit la proțap – trebuie să i se satisfacă această dorință? De unde se vede că multiculturalitatea nu este de la sine o stare paradisiacă! E de așteptat ca neconcordanța despre care vorbim să lucreze ca un stimul pentru înțelepciunea umană, astfel încât aceasta să găsească soluții de evitare a conflictelor dintre cele două principii.

Pe scurt, integrarea europeană este un fenomen comparabil din punct de vedere structural cu un proces termodinamic, ce se manifestă ca entropie a valorilor. Însă, așa cum afirmam la început, entropia naturală presupune o deplasare a energiei în sens unic, de la un nivel înalt la un nivel scăzut. Așa ceva este de neacceptat când avem de-a face cu o mișcare în lumea valorilor; ar însemna, în cazul aici discutat, ca standardele de civilizație (includem aici și civilitatea³) ale lumii occidentale să coboare, spre a se întâlni undeva, într-un punct median, cu standardele (urnite într-o mișcare ascendentă) ale lumii răsăritene. Menirea Uniunii Europene este, dimpotrivă, aceea de a realiza o entropie a valorilor la nivel înalt! Aceasta înseamnă că entropia își pierde conotația de măsură a dezordinii, pe care o deținea în fizică! Depășind granițele fizicii, Erwin Schrödinger observa odinioară că organismul viu pare de-a dreptul enigmatic prin faptul că izbutește să întârzie decăderea în acel echilibru inert echivalent cu moartea. Cum realizează el această performanță? Hrănindu-se cu „entropie negativă”:

„Ceea ce hrănește puternic un organism este entropia negativă. Sau, spus mai puțin paradoxal, lucrul esențial în metabolism e faptul că organismul izbutește să se elibereze de toată entropia pe care nu poate să nu o producă în timp ce este viu” (Schrödinger, 2012 [1944]: 71).

Entropia negativă se bazează pe o selecție a energiei asimilate, în cadrul procesului de metabolism. Revenind, acum, la cazul societății, este oare posibilă o *entropie controlată a valorilor*, astfel încât să fie împiedicată entropia joasă și să fie stimulată entropia înaltă (mai

³ Înțelegem prin „civilitate” civilizația asimilată: respectul pentru bunul public, principialitate în relațiile sociale, cultivarea valorilor autentice.

adecvat spus: la nivel înalt)? „Demonul lui Maxwell” ne-ar putea răspunde la această întrebare. În 1871, fizicianul britanic James Clerk Maxwell a imaginat două recipiente egale – A și B – pline cu gaz la aceeași temperatură și despărțite de un perete prevăzut cu o mică ușă. Plasat la ușă, un demon minuscul îndeplinește rolul de dispecer; acest rol i-a fost încredințat cu o dispoziție precisă: să dea voie să treacă din A în B numai moleculelor ce se mișcă repede, iar din B în A numai moleculelor ce se mișcă lent. Procedând așa, micul demon face ca gazul din recipientul B să devină mai cald decât cel din recipientul A. Nu ne rămâne acum decât să vedem, la rândul nostru, în Comisia Uniunii Europene un asemenea demon Maxwell; ba întrucât acea Comisie operează printr-un ansamblu de departamente specializate pe domenii (agricultură, justiție, drepturile cetățenești etc.), avem de-a face, în fond, cu o *trupă* de demoni Maxwell, puși câte unul la ușă fiecăruia dintre departamentele respective.

Generațiile „noi” din istoria modernă a României

Din perspectiva înfățișată aici, libertatea, ca drept cucerit de cetățenii țărilor din Est în 1989, are în spectrul manifestărilor sale o componentă specială. Ea decurge din caracterul de sistem închis al blocului comunist european, precum și al fiecărui stat din ansamblul acestuia. Cel puțin în spațiul de autoritate al statului român, asprul control asupra acelei (altminteri normale) componente a fost resimțită ca o frustrare persistentă. E vorba de dreptul de a trece granița propriei țări, de a călători în afara ei – în interes profesional, sau ca turist, sau sub impulsul oricărei alte motivații oneste. Firește, nu există sistem perfect închis, nici în natură, nici în societatea umană; nici România nu a fost o țară cu un regim de izolare absolută; totuși, intrările și ieșirile din teritoriul său erau strict controlate prin pârgii politice⁴. În consecință, un cetățean putea să depășească starea de frustrare și să plece din țară numai asumându-și condiția exilului.

Cum era și normal, tinerii au reacționat prompt față de schimbarea regimului politic în decembrie 1989, o schimbare la care, de altfel, generația lor contribuise decisiv ridicând

⁴ Din acest motiv, participarea specialiștilor români la manifestări profesionale internaționale era oficial boicotată în fel și chip – frecvent, informația și invitațiile erau blocate la înaltele instituții administrative, sau, de multe ori, cel invitat putea primi aprobarea oficială internă când conferința respectivă era deja încheiată. Însuși autorul textului de față (ajuns în 1967 cercetător științific la un institut al Academiei Române, așadar îndreptățit prin statutul său social să participe la viața științifică internațională) nu s-a putut bucura, înainte de 1989, de dreptul de a participa la conferințe și colocvii, sau de a publica în reviste din străinătate. După căderea cortinei de fier, el a putut trăi asemenea experiențe profesionale, argumentându-și obiectiv: “*Sublata causa, tollitur effectus*”, și consolându-se subiectiv: “*Better later than never*”.

participarea la stadiul cel mai înalt: acela al sacrificiului de sine. „Vom muri și vom fi liberi!” a fost strigătul eroic cu care revoluționarii (în mare majoritate tineri și foarte tineri) au stat înaintea tancurilor. Acest sacrificiu asumat părea să fie semnul unei conștiințe (sau măcar al unei intuiții) istorice de o maximă acuitate. Ce s-a întâmplat ulterior ne îndeamnă să adăugăm unei astfel de aprecieri un bemol de scepticism.

În orice caz, deschiderea spre Vest a fost providențială pentru generația tânără. Componentii ei au beneficiat din plin de facilități pentru a lucra în străinătate, de burse de studii (Socrates, Erasmus, Comenius), de școli de vară, de granturi de cercetare științifică etc. Cu elanul caracteristic vârstei, foarte mulți tineri români au luat calea Occidentului. Nu era, totuși, o tendință total nouă; în relația sa actuală cu Europa modernă, România pune în joc o tradiție de aproape două secole; eforturile ei de integrare în Uniunea Europeană nu pot fi înțelese pe deplin în afara acestei tradiții. În această privință, două sunt generațiile înnoitoare, de reper (înaintea celei actuale). Să le vedem.

Refluxul mișcării revoluționare de la 1848 din Europa Occidentală a găsit în spațiul românesc o primă generație – *generația post-pașoptistă* – foarte sensibilă la idealurile modernității și la împlinirea lor prin intermediul *cunoașterii*. În fruntea acestei generații s-a aflat Titu Maiorescu – critic literar, filosof și om politic, întemeietorul spiritului critic în cultura română. Iată, de pildă, una dintre reflecțiile sale memorabile:

„Critica, fie și amară, numai să fie dreaptă, este un element neapărat al susținerii și propășirii noastre și, cu orice jertfe și în mijlocul oricâtor ruine, trebuie împlântat semnul adevărului” (Maiorescu, 1973 [1872]: 241).

După un doctorat în filosofie la Universitatea din Gießen (Germania) și licența în drept la Sorbona (Paris, Franța), Maiorescu se întoarce în patrie și devine, la douăzeci și patru de ani, rector al Universității din Iași – prima universitate din România, înființată în 1860, după modelul universităților occidentale. În 1866 a înființat „Junimea”, asociație culturală în debaterile căreia s-au format primii mari clasici ai literaturii române moderne: poetul romantic Mihai Eminescu, povestitorul Ion Creangă, dramaturgul Ion Luca Caragiale și prozatorul Ioan Slavici. Numit în 1874 profesor de filosofie la Universitatea din București (înființată și ea tot după modelul european, la 1864), Maiorescu instruieste pe lângă el o pleiadă de străluciți tineri intelectuali (S. Mehedinți, C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu, Ioan Bogdan, Mihail Dragomirescu și alții) care, la rândul lor, vor urma traseul magistrului: își vor desăvârși studiile la universitățile din Occident (mai ales din Germania), apoi vor reveni acasă, în patrie, și vor întemeia în România disciplinele moderne ale cunoașterii științifice și culturale: geografia, istoria, filologia, filosofia,

estetica, psihologia.

A doua generație semnificativă pentru discuția de față este *generația interbelică*, autointitulată cu nerv „generația nouă”. Dacă cea anterioară se orientase spre cunoaștere, generația nouă și-a fixat drept ideal *creația*, înțeleasă ca o formă de afirmare a spiritului național în ansamblul popoarelor și al culturilor ce alcătuiesc umanitatea. Să nu omitem că în 1918, la sfârșitul Primului Război Mondial, România se împlinise ca stat național; faptul acesta a declanșat un veritabil entuziasm creator în rândurile tinerei generații de intelectuali. Unii dintre reprezentanții acestei generații au ajuns, ulterior, să fie cunoscuți în largi cercuri internaționale: Mircea Eliade ca istoric al religiilor, Emil Cioran ca filosof al paradoxurilor civilizației contemporane, Eugen Ionescu ca promotor în teatrul absurdului; alții – precum filosofii Mircea Vulcănescu, sau Constantin Noica – au devenit modele de creatori „naționali cu fața spre universal” (expresia aparține unei alte figuri ilustre care și-a început cariera în acea perioadă: criticului literar George Călinescu). Strategia tinerilor români în relația lor cu Occidentul a fost formulată cu maximum de claritate de Mircea Vulcănescu, astfel:

„Formați la vatra mai multor culturi, regăsisem cu toții ce-i al nostru. Și această regăsire ne dădea puteri să gândim liber și să privim pe alții drept în față, fără teama de a ne altera...” (Vulcănescu, 2005 [1938]: 911);

o strategie modelată, după cum se vede, în termenii echilibrului desăvârșit între patetism și realism, aspirație și acțiune, noi și ceilalți, național și universal. Din nefericire, în scurt timp, la sfârșitul celui de Al Doilea Război Mondial, aspirațiile și disponibilitățile creatoare ale acestei generații excepționale aveau să fie frânte brutal de „teroarea istoriei”⁵, în ipostaza invaziei sovietice. Mulți tineri români (și nu numai umaniști, ci și matematicieni, ingineri, economiști, medici) aveau să-și împlinească destinul creator în Occident, dar au rămas legați prin fire nevăzute de vatra lor originară.

Cele două generații tocmai menționate se asemănau între ele prin aceea că au avut – fiecare în felul său – *conștiința unei misiuni istorice*, așezată sub semnul unei valori dominante: cunoașterea într-un caz, creația în celălalt; amândouă aceste valori se întâlneau pe terenul comun al iubirii de patrie, al propășirii acesteia alături de patriile moderne din Europa și din lume. Din acest punct de vedere, *generația tânără de după 1989 marchează o ruptură: ea nu și-a asumat*

⁵ Expresia aparține lui Mircea Eliade, (1970: 243–244) și desemnează primejdiile care au survenit frecvent în existența istorică a românilor și a strămoșilor lor, primejdii disproporționat de mari în raport cu resursele de apărare ale băștinașilor.

nicio misiune. Mai accentuat ca niciodată până acum, societatea românească apare împărțită în *centripeți* și *centrifugi*. Primii sunt oamenii care se simt legați până la capătul vieții lor de glia acestei țări ca de *terra mater*; ceilalți sunt indivizi care, în mod conștient sau nu, mențin în stare viabilă principiul *ubi bene ibi patria*. În cea mai mare parte această tendință centrifugală este reprezentată de tineri. Așa stând lucrurile, e o întrebare dacă, în absența unui scop comun, tinerii de astăzi mai alcătuiesc o generație, sau sunt o mulțime statistică de indivizi ce-și urmăresc, fiecare pentru sine, scopurile. Dar ar fi avut ei ce să-și asume în comun? Fără doar și poate. După o epocă în care organizarea socială de tip comunist a alterat concepția despre muncă și, implicit, caracterul oamenilor⁶, imperativul societății românești era *regenerarea morală*. În absența asumării, acest imperativ rămâne un simplu deziderat, o necesitate suspendată. O mulțime de tineri au ales să-și părăsească țara; conform unei aproximări încă recente (vezi Ivan 2010, dar și alte surse), în universitățile din Europa de Vest și din America de Nord studiază aproximativ 50.000 de studenți români. O energie excepțională! După finalizarea studiilor, probabil că unii se vor întoarce acasă, dar cei mai mulți nu vor reveni. Pentru aceștia din urmă motivația curentă este aceea că în România nu au condiții să se realizeze. În primă instanță, această motivație este reală, dar ea atrage îndată o întrebare: de ce tinerii aceștia nu-și pun în acțiune înzestrarea esențial-umană spre a schimba (nu spre a părăsi!) un mediu în care activitățile nu funcționează normal?! „Omul sfințește locul”, sună un proverb românesc. A ajuns această lume românească să nu mai aibă în ea nimic sfânt? Presupunând că așa este, de ce nu încearcă tinerii cei nemulțumiți să o resacralizeze?!... Acum mai mulți ani, aflându-mă într-o cercetare de teren în Banat, un țăran mi-a livrat această cugetare memorabilă, care deține prin ea însăși menirea de soluție optimă, perenă:

„Un om ia în mână un bulgăre de aur și face din el un bulgăre de pământ, iar altul ia în mână un bulgăre de pământ și face din el un bulgăre de aur”⁷.

Ei, bine, mi-l imaginez pe acel om simplu (dar întruchipând o înțelepciune ancestrală, de apartenență originară, freatică⁸) adresându-se, peste timp, tinerilor săi compatrioți de astăzi:

⁶ A se vedea, descris, mecanismul acestei alterări în Geană, 2000a și Geană, 2000b.

⁷ Informație de teren, septembrie 1974: Simion Unguru, 73 ani, satul Hitiaș, județul Timiș (arhiva personală – G. G.).

⁸ Despre semnificația culturală a acestui termen – „freatic” – am glosat într-un articol aparte. În esență, este vorba de un substrat original, de adâncime, încărcat de infinite puteri creatoare, din care se nutresc geniile personalizate (în toate domeniile), dar care subzistă prin sine însuși, contribuind discret și firesc la mai mult decât bunul mers al lucrurilor în viața socială (Geană 2012).

„Dacă unii au făcut din această țară un bulgăre de pământ, faceți-o voi să fie din nou un bulgăre de aur!...”

Desigur, Occidentul (centrul său european îndeosebi) reprezintă *summa civilitatis humani generis*, reperul normativ al unei civilizații construite pe valori umane absolute, precum: demnitatea umană, libertatea, democrația, egalitatea, statul de drept, drepturile omului. De aceea, în toată situația descrisă, nu deplasarea spre Occident este regretabilă, ci tendința de a acompania acea orientare cu neîncrederea (uneori chiar cu disprețul) față de valorile românești. Identificăm aici o formă de *xenotropism* – termen prin care se poate surprinde afinitatea pentru valorile străine în detrimentul valorilor autohtone. Această atitudine este, fără îndoială, una dintre consecințele aspectului de seism social pe care, prin violența ei, l-a manifestat revoluția română din decembrie 1989 (cf. Geană, 2000a: 197–201 și Geană, 2000b: 151–154). Înfruptarea abuzivă din oferta generoasă a libertății a produs multă confuzie, mai ales în zona valorilor. Țară „fostă comunistă” (membră, deci, a blocului estic), România a intrat în Uniunea Europeană fără să aibă instituțiile bine restructurate. Vectorială (unidirecționată), deplasarea spre Vest a tinerilor întârzie și mai mult încheierea tranziției de la totalitarism la democrație, de la corupție la legalitate, de la anormalitate la normalitate. Uneori în psihicul colectiv românesc își face loc îndoiala că neomodernizarea (i.e. modernizarea postcomunistă) ar putea fi cu adevărat o țință reală, tangibilă, de vreme ce această țință se află mereu înaintea noastră, ca o „fata morgana”, sau, cu o expresie a unui remarcabil sociolog român, ca o „modernitate tendențială” (Schifirneț, 2012).

Încheiere

În primăvara anului 2010, incinta unui hotel de lux din București a găzduit o întâlnire (prima după câte știm) a unui lot de studenți români ce se instruiă în universități din Occident (cf. Ivan 2010). Acest fapt a aprins speranța că mulți dintre ei se vor întoarce, după pilda biblică a „fiului risipitor”, spre binele personalității proprii, al țării lor și, implicit, al Europei. De altfel, din punctul de vedere termodinamic (pe care l-am adoptat și adaptat ca perspectivă pentru expozeul de față), aceasta este chiar calea optimă către o generalizare la nivel înalt a valorilor (a se citi: către forma bună a entropiei valorice) în spațiul european unit. Cu o ultimă observație, totuși: această bună entropie nu trebuie să fie completă (altfel zis: ea nu trebuie să anihileze entitățile naționale) – în forma optimă ea vizează un cadru comun, în care diversitatea culturală să se bucure de o liberă manifestare, concretizată la rândul ei într-o irepresibilă cooperare!...

BIBLIOGRAFIE

- Eco, Umberto, 2001, “Holy wars, passion and reason. Scattered thoughts on cultural superiority”, în *La Repubblica*, 5 October.
- Eliade, Mircea, 1970, *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l’Europe Orientale*, Paris: Payot, 1970.
- Geană, Gheorghiță, 2000a, „Nichtorganische Entwicklung, Eigentumsform und die moralische Krise in Rumänien nach 1989”, în Anneli Ute Gabanyi and Anton Sterbling (Hgg.), *Sozialstruktureller Wandel, soziale Probleme und soziale Sicherung in Südosteuropa*, München: Südosteuropa Gesellschaft, pp. 191–204.
- Geană, Gheorghiță, 2000b, „Ce se întâmplă acolo? Contradicție și confuzie în România post-1989”, în Elena Zamfir, Ilie Bădescu, Cătălin Zamfir (coord.), *Starea societății românești după 10 ani de tranziție*, București: Editura Expert, pp. 142–158.
- Geană, Gheorghiță, 2012, „Ipostaze ale genialității freactice”, în *Caietele de la Putna*, 5, V, pp. 56–72.
- Geană, Gheorghiță, 2019, “Social energy, migration, and the entropy of values. Toward the ‘eternal peace’ of the cultural differences”, în *Annuaire Roumain d’Anthropologie*, 56, pp. 102–118.
- Georgescu-Roegen, Nicholas, 1999 (1971), *The Entropy Law and the Economic Process*, Cambridge/ Massachusetts: Harvard University Press.
- Ivan, Sorin, 2010, „Țara care își alungă valorile”, în *Tribuna învățământului*, anul LXI, nr. 1039 (2920), p. 2.
- Maiorescu, Titu, 1973 (1872), *Critice*, vol. I, ed. îngrij. de Domnica Filimon București: Editura Minerva, col. B.p.t.
- Schifirneț, Constantin, 2012, “Tendential modernity”, în *Social Science Information*, 51 (1), pp. 22–51.
- Schrödinger, Erwin, 2012 (1944), *What is Life?*, with *Mind and Matter*, and *Autobiographical Sketches*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Vulcănescu, Mircea, 1938, „XIII Gemina”, în Mircea Vulcănescu (2005) *Opere*, ed. îngrij. de Marin Diaconu, București: Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă & Editura Univers Enciclopedic.

Spartakos M. Tanasidis*

tanasidisspartakos@yahoo.gr

Grecii din Țalka, Georgia

În acest articol sunt prezentate la modul concis informații despre grecii pontici din Țalka, regiune aflată în sudul Georgiei. Este vorba de informații despre proveniența și instalarea grecilor în Țalka, și despre evoluția lor istorică de la 1828 până în secolul al XXI-lea. Sunt prezentate de asemenea câteva detalii despre viața lor spirituală și materială.

Cuvinte cheie: Georgia, greci, ponți, Țalka, urum.

1. Grecii Pontului

„Ponți” sunt denumiți grecii care provin din regiunea Pontului a Asiei Mici (Fig. 2). Pontul a primit numele de la vechea denumire a Mării Negre, pe care grecii o numeau *Εὔξεινος Πόντος*, care înseamnă „marea prietenoasă”. Din diferite motive pe care nu e locul să le tratăm aici, partea de nord-est a Asiei Mici, aproximativ de la orașul Sinop până la granița de astăzi dintre Turcia și Georgia, cuprinzând și ținutul interior, a fost numită Pont („mare”) de către greci.

Prezența grecilor în această regiune a început probabil din secolul al VIII-lea î.Hr. (sau ceva mai târziu), datorându-se extinderii grecilor în Asia Mică și în jurul Mării Negre, din motive economice, politice și sociale. De atunci, de-a lungul a douăzeci și șase de secole, prezența grecilor în regiune a fost neîntreruptă, până în 1924, când, drept urmare a războiului dintre Grecia și Turcia (1919-1922), cele două țări au semnat Convenția de la Lausanne (1923) (Σαμουηλίδης/ Samulidis, 1992: 12). Convenția prevedea schimbul în masă de populație, adică majoritatea populației otomane din Grecia trebuia transferată și instalată în Turcia, și aproximativ toți grecii din Turcia trebuiau transmutați în Grecia. Astfel, împreună cu restul grecilor din Asia Mică,

* Σπάρτακος Μ. Τανασίδης, doctorand al Departamentului de Istorie și Etnologie al Universității Democrit a Traciei (Grecia).

ponții au fost transferați în masă și instalați în Grecia.

Însă și înainte, de la mijlocul secolului al XVIII-lea, din motive sociale și economice, începuseră migrații în masă ale grecilor din Pont către Caucaz (Georgia, Armenia, Rusia), dar și spre țărmurile nordice ale Mării Negre, creându-se o mare diasporă elenă în imperiul țarist. Apariția grecilor în Țalka Georgiei s-a produs în contextul acestor migrații.

2. Grecii pontici în Țalka Georgiei: trecere în revistă istorică

Regiunea Țalka se găsește în sud-estul Georgiei, la o distanță de aproximativ 83 km de Tbilisi [თბილისი]. A fost locuită de populații georgiene din vremuri preistorice, însă desele și nimicitoarele invazii ale turcilor, perșilor și altora au dus la pustiirea regiunii până la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Țalka este caracterizată drept „Siberia Georgiei”, datorită climei sale deosebit de reci. Termenul *țalka* (წალკა) în limba georgiană are sensul de „izolat” și „îndepărtat” (Датов, 2006: 38; Τανασιδης, 2021: 15–16).

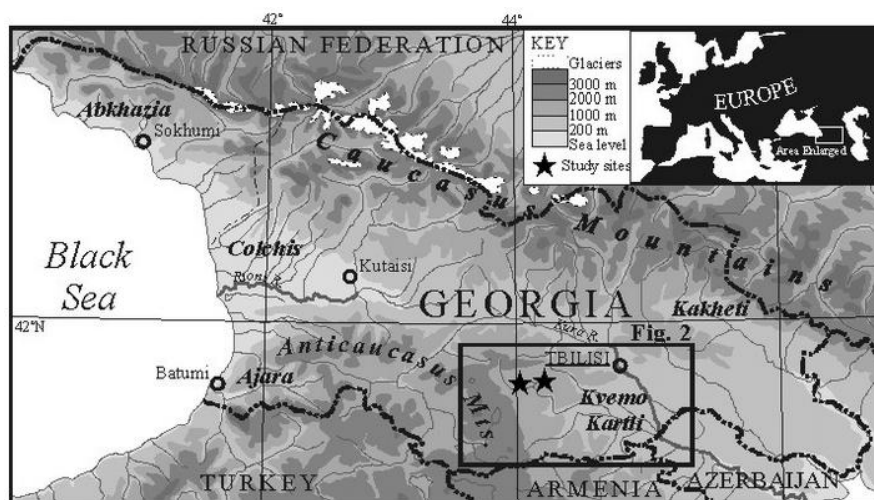


Fig. 1. Regiunea Țalka.¹

Exact aici, de la mijlocul secolului al XIX-lea au fost întemeiate satele grecești: Avranlo, Akhalik, Gumbet, Yedi Kilise, Gunia Kala, Imera, Karakom, Kerek, Livad, Safar Kharaba,

¹ https://www.researchgate.net/figure/Topographic-map-of-Georgia-showing-the-location-of-the-Tsalka-Plateau-study-sites_fig1_285287440 (accesat la 24 martie 2021).

Başkov, Bediani, Beştaşen, Neon Kharaba, Hinis, Olank, Sanamer, Santa, Şipyak, Tarson, Tek Kilise, Barmaksiz, Hapayevka, Trialeti, Țințkaro, Khadik, Khando, Khram Ges.

Satul Barmaksiz se numea și Țalka. Avea o poziție centrală, iar în jurul lui erau dispuse celelalte sate, care împreună se numeau „satele Țalkăi”. În ultimii ani ai perioadei sovietice, ca urmare a creșterii populației și a dezvoltării urbane, satul central Țalka a fost proclamat oraș, constituind centrul urban al regiunii.

Grecii au migrat aici în urma războiului ruso-otoman din anii 1828-1829. Acest război a început pe 14 iunie 1828, când armata rusă a invadat Imperiul Otoman și a ocupat orașele Erzerum, Bayburt și Gümüşkhana [Gümüşhane, în turcă]. După război, grecii localnici ai acestor regiuni au migrat în masă în Țalka, urmând armatele rusești în retragere (Σαμουηλίδης, 1992: 227; Βαλαβάνης, 1995: 11-13; Φωτιάδης, 2003: 27).



Fig. 2. Harta migrației grecilor în secolul al XIX-lea (Pratsinakis, 2013: 47).

Înainte de plecarea lor, grecii din vilaetul Erzerum au viețuit răspândiți în diferite sate în jurul orașelor Erzerum, Bayburt și Kars. Vorbeau turcește. Limba turcă a fost impusă grecilor cu forța, în contextul politic al turcizării, și este justificată de generațiile următoare prin relatarea că

li se tăia limba celor care erau descoperiți că vorbeau grecește, precum și cu alegerea în fața căreia grecii erau puși de otomani: fie să-și păstreze religia și să vorbească turcește, fie limba, și să devină musulmani (Τριανταφυλλίδης, 1870: 52–53, 72; Аклаев, 1989: 14; Елоева, 2002: 8–9; Melikishvili și Jalabadze, 2016: 201; Sideri, 2017: 33; Акопян și Ермаков, 2019: 317–318).

Însemnările de călătorie din secolul al XIX-lea fac referire la faptul că cei care călătoreau în Asia Mică întâlneau adesea sate elene cu adulți având limbile tăiate, astfel încât copiii lor să crească într-un mediu turcofon. Interzicerea limbii materne se aplica în asociere cu restrângerea drepturilor religioase. Vestitul geograf rus Piotr Cihacev, călătorind în 1859 în orașele Trabzon, Gumuşkhana, Erzerum și Kars scrie că „Mai multe mii de greci au uitat limba cu totul” (*apud* Чихачев, 1960: 23–30).

Ofițerul armatei ruse Nikolai Ușakov a luat parte la războiul ruso-otoman din 1828-1829. Martor ocular, relatează că: „Populația pašalicului Erzerum este compusă din turci invadatori, curzi, armeni și greci. Cei din urmă erau cei mai apăsăți de stăpânirea musulmană. În multe locuri, liturgia în bisericile elene, în paralel cu desfășurarea ritualurilor creștinismului ortodox, aveau loc în limba turcă” (*apud* Ушаковъ, 1836: 114).

Grecii au ajutat în multe feluri armatele rusești. În conformitate cu referințele rusești, ajutorul pe care-l ofereau grecii localnici mergea până la fapte de eroism. De aceea, când rușii au trebuit să se retragă ca urmare a tratatului de la Adrianopol (1829), grecii s-au pomenit descoperiți. Au cerut ajutorul generalului I.F. Paskevich-Erivanskii (1782-1856), care a intervenit astfel încât guvernul țarist să permită instalarea lor în Caucaz (Ξανθοπούλου-Κυριακού, 1993: 95–97, 100; Шахбазов, 2004: 16–17, 18–19).

Stabilirea grecilor în Țalka a avut loc în mai multe valuri. Migrarea s-a produs în grupuri mari și mici, cu căruțele și pe jos, pe traseul Erzerum->Kars->Gumri->Țințkaro->Baş Kehit->Țalka. Deplasarea dura patruzeci și cinci de zile. Astfel, din Imperiul Otoman au migrat în Caucazul rusesc aproximativ 42 000 de persoane. În timpul deplasării lor, creștinii neînarmați erau atacați de grupuri înarmate de curzi, însă erau apărați de armatele rusești. În același timp, unii mureau de boli sau de foame, ceea ce s-a întâmplat și după sosirea lor în Țalka (Pratsinakis, 2013: 45–46, 50; Τανασίδης, 2021: 28, 30–32).

Statul le-a asigurat scutirea de impozite în primi șase ani. Migranții s-au instalat în sate georgiene în ruină. Materialele de construcție le-au preluat direct din ruine. Unde a fost posibil, au restaurat biserici georgiene, iar în altă parte le-au construit din temelie. Condițiile de trai din primii ani au fost deosebit de dificile. Pământul era lipsit de fertilitate. Speranța medie de viață era de aproximativ cincizeci de ani. În 1836, mortalitatea a fost foarte mare. Din 776 de familii, 226 au murit. Destule persoane își arătau dorința de a se întoarce în Imperiul Otoman, întrucât

considerau că situația de acolo era mai bună în comparație cu foamea, sărăcia și condițiile grele de viață din Țalka. Altele voiau să migreze în alte părți ale Georgiei, unde pământul era mai roditor. Statul țarist însă nu le-a permis, întrucât era interesat ca granița cu Imperiul Otoman să fie locuită de populații creștine, ostile prin tradiție elementului turcesc (Φωτιάδης, 2003: 45; Шахбазов, 2004: 16–17, 29–38, 46; Τανασίδης, 2021: 22, 30).

Din cauza insuficienței terenului cultivabil, locuitorii s-au mutat continuu din sat în sat sau au întemeiat sate noi în interiorul regiunii. În anii 1890, condițiile de trai au continuat să fie dificile. Din noiembrie până în februarie temperatura obișnuită era de –22° C. Predominau vânturile reci. Rata îmbolnăvirilor era mare, iar mortalitatea infantilă reprezenta 60% din totalul mortalității. Oamenii mureau de tifos și de alte boli (Эриксонъ, 1898: 203–208, 233–245; Τανασίδης, 2021: 36).

Nivelul cultural al locuitorilor era caracterizat de analfabetism. Existau numai trei școli religioase. Puținii greci care aveau posibilități economice își trimiteau copiii la școlile rusești de două clase din alte regiuni apropiate (Эриксонъ, 1898: 224–225; Читлов *et al.*, 1992: 20).

Trebuie subliniat că la sfârșitul secolului XX, grecii din Țalka doreau să migreze în Grecia. Primele asemenea încercări sunt înregistrate în anii 1894–1895 (Λαυρεντίδης, 1971–1972: 395 etc.; Παπουλίδης, 1989: 133; 1992: 118–119; Παπαδόπουλος, 2011–2012: 160–169, 174–175).

În secolul XX, un eveniment important a fost Primul Război Mondial (1914–1918), în care au fost înrolați și grecii Țalkăi (Τανασίδης, 2021: 54). Din acea perioadă, există o însemnare a lui I.E. Κουτσοδημήτρη/ Kuțodimitri, agent diplomatic al ministerului de externe elen, din 12 noiembrie 1914, care, călătorind în regiune, constata că: „... în Țalka, grecii agricultori și crescători de animale nu mai suportă viața grea de acolo, doresc să migreze cât mai repede posibil la mama lor, Grecia...” (*apud* Παπουλίδης, 1989: 139). Cât despre mișcarea culturală din Țalka, spune că: „... vorbesc turcește, însă au sentimente bune, patriotice... Școli grecești, din nefericire, nu au” (*ibidem*: 147–149).

Sfârșitul Primului Război Mondial a coincis cu Revoluția din Octombrie, anul 1917. Mai târziu, în 1938 a început o nouă perioadă pentru grecii din URSS, așa-numita „afacere grecească”, cu prigoniri și exilări politice. Victimele prigonirilor politice în Țalka au fost câteva zeci – nu cunoaștem astăzi numărul lor exact. Unii au fost învinuiți de idei anti-comuniste, iar alții pentru că și-au exprimat public nemulțumirea față de regimul comunist. Câțiva au fost acuzați de „instigarea migrării țăranilor în Grecia”. Pedepsa cea mai frecventă era condamnarea la moarte și confiscarea averii. Victimele aveau în comun că erau bărbați, educați, cu vârsta medie de treizeci de ani. Printre victime erau și acei prelați care refuzau să-și radă barba și să

adopte o înfățișare laică (Коцонис, 1997: 80–89; Τανασιδης, 2021: 58–64).



Fig. 3. Săteni din Țalka (arhiva Lena Karahaușidu).

Următorul reper semnificativ în istoria Țalkăi a fost Al Doilea Război Mondial. La începerea războiului, mai mult de 5850 de bărbați din Țalka au fost înrolați în armata sovietică, iar 1995 au fost decorați. Numărul celor care au căzut sau care au fost dați dispăruți depășește 721 (Читлов *et al.*, 1992: 36–45).

În preioada postbelică, nivelul de viață s-a îmbunătățit. Populația Țalkăi, care locuise în case de pământ în condiții dificile, în sărăcie și având o rată înaltă a mortalității, prezintă o imagine total diferită în a doua jumătate a secolului XX. Casele de pământ au fost înlocuite cu locuințe familiale de tip european. După construirea centralei de producere a energiei electrice de la Khrami, începând cu 1950 toate satele au fost electrificate. Regiunea avea un total de 45 600 de locuitori. În anii 1970, s-au fondat și două unități industriale, una de încălțăminte (1971), cealaltă mecanică (1972). În 1979, în conformitate cu recensământul oficial, compoziția etnică a populației Țalkăi, însumând 49 340 de persoane, era următoarea: greci – 62,5%; armeni – 28,4%; azeri – 4,5%; georgieni – 3,5%; ruși – 0,7%; alții – 0,4% (Τανασιδης, 2021: 65).

În ceea ce-i privește pe armeni, aceștia viețuiau de asemenea în aceleași regiuni ale Asiei Mici în care trăiau și grecii, și împreună cu grecii urmaseră armata rusă. Vorbeau armeană dar

știau și turcă, prin intermediul căreia comunicau cu grecii. Erau creștini gregorienii în dogmă și un grup etnic foarte introvertit. Cu toată îndelunga conviețuire alături de greci, căsătoriile între armeni și greci erau un fenomen rar, chiar și după apariția comunismului și impunerea interdicțiilor religioase (Шахбазов, 2004: 26–27; Капарѐзов, 2006: 15–20). Același lucru este valabil într-o măsură chiar mai mare pentru azeri, din cauză că erau musulmani. Georgienii și rușii au apărut după război, câteva familii de muncitori calificați, specialiști și funcționari publici, care veniseră din alte părți din motive profesionale (Читлов *et al.*, 1992: 56, 87).

În 1987, Țalka a devenit oficial oraș, fiind orașul cu cea mai numeroasă populație elenă în URSS (Читлов *et al.*, 1992: 31, 59; Αγτζιδής, 1991: 215). Deținea primul loc în Georgia în ceea ce privește absolvenții de facultate. Avea 51 de școli și două școli profesionale, unde 1200 de cadre didactice instruiseră 12 000 de elevi. Avea 120 de locuitori cu educație de nivel doctoral. Avea 44 de grădinițe, șapte centre culturale, 30 de cluburi, 54 de biblioteci, 20 cinematografe, un post de televiziune, două spitale. Din 1987, în Țalka au avut loc congrese pansovietice de filosofie și civilizație veche elenă. În aceeași perioadă s-a întărit economia locală, grație producției și exportului de cartofi (Читлов *et al.*, 1992: 46, 56–57; Эминов, 2006: 74).



Fig. 4. Statuia lui Aristotel, în Piața Aristotel din orașul Țalka (arhiva Σίμα Μεζιρίδου / Sima Meziridu).

În regiune, până la sfârșitul secolului XX existau circa 46 de sate, dintre care 27 erau grecești, 13 armene, cinci azere și unul georgian. Deși grecii constituiau în acel moment cea mai mare comunitate elenă din Georgia, în anii 1990, odată cu prăbușirea Uniunii Sovietice și deschiderea granițelor, Țalka s-a golit de populația elenă (Κοмахия, 2005: 174; Manuylov, 2015: 52; Τανασιδης, 2021: 68).

Statul național al Georgiei, aplicând o politică de georgianizare, a redenumit toponimia și a instalat georgieni aduși din Adjaria și Svanetia. Degradarea economică, condițiile politice instabile și vechiul vis de a merge în Grecia au avut ca rezultat exodul în masă al grecilor în principal către Grecia, dar și către Cipru și Rusia. Astăzi, grecii din Țalka mai numără câteva zeci de persoane, în special bătrâni, care trăiesc răspândiți în puține sate (Melikishvili și Jalabadze, 2016: 197–198, 204; Τανασιδης, 2021: 68, 70–71).



Fig. 5. Peisaj din Țalka (arhiva Σπάρτακος Τανασιδης / Spartakos Tanasidis).

Grecii care au plecat din Țalka viețuiesc astăzi în două țări elene – Grecia și Cipru. Viețuiesc de asemenea ca migranți în Europa Occidentală și în Rusia, din motive economice. Se întorc periodic de Paște sau în lunile de vară pentru câteva zile pentru a îngriji paraclisele și mormintele strămoșilor lor. Unii se întorc ani mai târziu pentru a revedea vechile lor case, dacă, desigur, le permit noii proprietari (Melikishvili și Jalabadze, 2016: 202–203; Τανασίδης, 2021: 71).



Fig. 6. Ελένη Τσαμουρλίδου / Eleni Tamurlidu – dintre puținii greci care au rămas în Țalka. Deține acolo restaurantul „Póndia” [Pontica].²

3. Limba

Grecii din Țalka vorbesc un dialect răsăritean al limbii turce, care seamănă mult cu dialectul care se folosește astăzi în Erzerum, Gümüşhane, Kars și Erzincan. În satele Santa,

² <https://wander-lush.org/javakheti-tsalika-travel-guide/> (accesat la 24 martie 2021).

Neon Kharaba și Gumbet vorbeau dialectul pontic al limbii elene. Nu existau dificultăți de comunicare între elinofoni și turcofoni întrucât toți cunoșteau la fel de bine turca. În principal, elinofonii celor trei sate erau bilingvi (Τανασιδης, 2021: 99–100).

Dialectul turc al grecilor Țalkăi se numește „dialectul urum”. În acest dialect, *urum* înseamnă „grec”, iar termenul era folosit de turcofoni pentru a se identifica pe ei înșiși, precum și pe ceilalți greci (Акритас, 1962: 424; Verhoeven, 2011: 3; Ries *et al.*, 2014: 8, 17 etc.; Skopeteas, 2015: 3–4). Provine din cuvântul turc „rum”/„urum”, care înseamnă „romeu”, adică descendent greco-creștin al bizantinilor. Există, de asemenea, în Ucraina o mare comunitate de greci turcofoni, care și ei se numesc pe ei înșiși „urum”. Această comunitate, însă, va constitui poate obiectul unui viitor studiu.

În dialectul urumilor există și câteva reziduuri de limbă elenă, pe care o vorbeau cândva strămoșii lor. O mare influență există din partea limbii ruse, cu importul cuvintelor care au legătură cu modul de viață actual. Cu toată îndelunga conviețuire cu armenii, nu au fost naturalizate cuvinte armene în dialectul turc din Țalka (Пашаева, 1977: 334–345; Корелов, 1990: 133–149; Читлов *et al.*, 1992: 102–103; Колесов, 1997: 90; Ries *et al.*, 2014: 19–20).

După stabilirea grecilor în Țalka, au fost câteva încercări de predare a limbii elene, însă fără succes. Din lipsa profesorilor, a resurselor materiale și a preocupării statale, accesul la învățământul în limba greacă era foarte dificil. Limba greacă nu s-a predat niciodată în mod sistematic în școlile satelor. În special în anii 1960–1964, învățământul în limba greacă a încetat peste tot în URSS. Abia în 1980 s-a permis în Georgia predarea limbii elene în școlile regiunilor unde existau greci (Читлов *et al.*, 1992: 42; Τανασιδης, 2021: 113).

În ceea ce privește restul limbilor, în Țalka se predă rusa la școală, deoarece era limba oficială a statului și se folosea în serviciile publice. Nu se învăța niciodată georgiana, întrucât în regiune erau puțini georgieni, iar această limbă nu era necesară în serviciile publice (Читлов *et al.*, 1992: 42, 102–103; Τανασιδης, 2021: 113).

Referitor la onomastică și numele de familie, acestea erau foarte diverse, de proveniență în principal vechi elenă sau creștin-bizantină. Numele rusești sau georgiene erau mai rare. Numele de familie nu erau diferite de cele ale restului grecilor Pontului și Caucazului, doar că terminația celor mai multe era slavă – ov/ova. În anii de după căderea comunismului, mulți și-au schimbat terminațiile numelor lor de familie în *ήδης* [idis], pentru a rezona mai grecește (Τανασιδης, 2021: 109–112).

Ceea ce prezintă un interes deosebit din punct de vedere antropologic este relația problematică pe care o au grecii turcofoni cu limba lor. Mulți nu se simt confortabil vorbind-o, și o consideră străină. Preferă să spună că limba lor maternă este limba greacă, deși nu o cunosc. De

asemenea, câțiva declară că limba lor maternă este rusa, cărora în realitate nu le este maternă, ci au învățat-o la școală (Аклаев, 1988: 60–70; 1989: 17 ff.; Елоева, 1995: 4–5; 2002: 5–7; 2006: 183–184; Иванова, 1997: 12; Кузнецов, 2008: 256; Höfler, 2016: 213–234; Melikishvili și Jalabadze, 2016: 199; Zoumpalidis, 2008: 4–5, 7; 2017: 32, 37–39).

Lingvista F. Eloeva, de la universitatea din St. Petersburg, făcând cercetări în Țalka în 1990, a constatat că:

„Este ușor de închipuit ce simte un popor ortodox când recunoaște că propria lui limbă este o limbă musulmană. Este fără îndoială un reper dramatic al conștiinței etnice a acestui popor turcofon.” Și, mai jos, „... grecii din Țalka consideră limba lor ca fiind străină, pe motiv că este limbă musulmană. Când am încercat să le vorbim *bizimça* (adică în dialectul lor), ne-au răspuns cu multă mâhnire: de ce nu vorbiți o limbă «omenească»?” (Eloeva, 2006: 183).

Conform interviurilor pe care autorul prezentului text le-a realizat cu greci din Țalka care viețuiesc în Grecia, toți, fără excepție – indiferent de vârstă, sex sau nivel de educație –, când au fost întrebați în legătură cu limba, îndată ce au terminat de relatat cum strămoșii lor au devenit turcofoni, s-au străduit să sublinieze faptul că deși și-au schimbat limba, au rămas creștini. Chiar dacă ghidul de interviu nu conținea întrebări speciale referitoare la religie, toți respondenții s-au grăbit să invoce tradiția lor orală, conform căreia pierderea limbii s-a făcut forțat, și că au fost nevoiți să renunțe la limba greacă pentru a putea rămâne în continuare creștini ortodocși. Ipoteza autorului este că această nevoie, de a sublinia creștinismul lor, provine din interacțiunea cotidiană a grecilor din Țalka cu restul grecilor, deoarece mulți dintre cei din urmă îi privesc pe cei dintâi cu suspiciune datorită turcofoniei lor, contestând, adică, elenitatea lor.

4. Religia

În conștiința grecilor din Țalka, religia a suplimentat pierderea limbii, și a devenit indiciu al identității etnice (Sideri, 2017: 37). Trăsătura lor era că erau profund religioși (Хахановъ, 1907: 51–52). Până la începutul secolului nostru, în Țalka existau 29 de biserici ortodoxe, cu hramuri grecești (Капарёзов, 2006: 94). Lexicul ritualic cuprindea în principal expresii grecești denaturate. În anii comunismului, ritualurile religioase erau ținute pe ascuns, în case, de către preoți secreți (Melikishvili și Jalabadze, 2016: 202; Τανασίδης, 2021: 116–117). Interdicțiile religioase au încetat în anii 1980, iar bisericile s-au redeschis (Αγτζίδης, 1991: 215).

Obiceiurile ciclului vieții și ale celui anual erau strânse legate de ritualul creștin. Tradițiile și obiceiurile ritualice din Țalka nu difereau în general de cele ale celorlalți greci ai Pontului și

Caucazului (Михайлов, 1982: 13; Иванова, 1997: 7, 13; Τανασίδης, 2021: 85).

Specifică poate fi considerată sacrificarea de animale la sărbători ale sfinților, practică neacceptată de biserica oficială, însă foarte răspândită în popor, chiar și în zilele noastre. Este vorba de ceremonia jertfirii unui animal lângă o biserică. Se oficiază în special de sărbătoarea Sfântului Gheorghe, sau în altă zi. Prin această jertfă, credinciosul cere ceva sfântului sau își exprimă recunoștința față de acesta. Animalele pentru jertfă sunt de cele mai multe ori miei, apoi tauri, cocoși. Carnea se fierbe pe loc și se consumă de cei prezenți. Cele mai bune părți se împart bolnavilor. Carnea se consideră sfântă și se consumă în cantități mici, pentru a aduce binecuvântare, iar nu pentru săturare (Попов și Тортюпиди, 1997: 172; Колесов, 1997: 105; Τανασίδης, 2021: 140–141). Mai demult, și în alte regiuni ale Georgiei grecii pontici practicau sacrificarea animalelor, însă nu atât de des precum grecii Țalkăi, care continuă obiceiul și astăzi.



Fig. 7. Biserica Sfântului Gheorghe a satului Avranlo din Țalka. A fost construită în 1903 (Капарџов, 2006: 207).

5. Aspecte ale existenței materiale

Locuința

Cea mai răspândită locuință în Țalka era casa de pământ. Era o construcție circulară boltită, din lemn, pământ și pietre. Avea o intrare joasă și o gaură în vârf, care se folosea atât pentru luminarea naturală, cât și pentru evacuarea fumului vetrei. În lunile de iarnă, sub același acoperiș oamenii locuiau laolaltă cu animalele, pentru o mai bună încălzire. O treime din casă era locuită de oameni, iar restul de animale. În această locuință se adăpostea toată familia, care avea forma familiei extinse de tip patriarhal (Акри́тас, 1962: 426–427; Пашаева, 1972: 112–115; Караџе́зов, 2006: 134; Τανασίδης, 2021: 85–87).



Fig. 8. Casă veche abandonată din Țalka, 1999 (Σακάλογλου, 2000: 1).

Întinderile păduroase sărăcăcioase din Țalka nu permiteau exploatarea lemnului. Drept combustibil pentru încălzirea caselor de pământ se folosea *tezek*, bucăți de bălegar de vacă uscat, care se întindeau și se uscau la soare (Читлов *et al.*, 1992: 14; Датов, 2006: 41–42; Τανασίδης, 2021: 88).

Din anii 1930, acest tip de locuință a început să fie abandonat, iar oamenii au început să construiască treptat case de tip european, cu unul sau două niveluri (Τανασίδης, 2021: 65).



Fig. 9. Case actuale în satele Țalkăi
(fotografie din 2016 – arhiva Σπάρτακος Τανασίδης / Spartakos Tanasidis)

Hrana

În ceea ce privește hrana, aceasta era foarte simplă, compusă din produse vegetale și lactate. Pâinea era de calitate inferioară. Era proverbială o zicăre populară conform căreia cu pâinea din Țalka „spargi capul dușmanului și otrăvești câini”. De aceea, aprovizionarea cu pâine se făcea din Tbilisi. Erau populare în special supele, gătite pe bază de carne și produse lactate. De la masa zilnică nu lipseau tot felul de murături (Ерицовъ, 1887: 384–385; Колесов, 1997: 96; Капарѣзов, 2006: 141–142).

Portul

Vestimentația tradițională era adaptată condițiilor vieții de agricultori și crescători de animale și climatului rece al Țalkăi. Bărbații purtau haine simple de bumbac și lână. Foarte răspândită era tunică de lână, cu sau fără mâneci. Cojoacele de iarnă erau confecționate din blănuri de oaie. Pe cap purtau căciuli improvizate din blană de oaie. În picioare încălțau opinci din piele de vacă și ciorapi de lână. În anii regimului comunist, a început urbanizarea vestimentației bărbătești, cu apariția pantalonilor de tip european, a cămășilor mai strâmte, vestoanelor, cizmelor etc. (Акритас, 1962: 427; Михайлов, 1982: 133–134, 136; Шахбазов, 2004: 110; Τανασίδης, 2021: 93–94).



Fig. 10. Greci din Țalka (Παπαδοπούλου și Βαλλιανός, 2010: 102).

Portul femeiesc, a cărui piesă principală era rochia de bumbac, cu mâneci largi și partea de jos largă, era același cu portul pe care îl îmbrăcau și restul grecoaicelor din Pont. În picioare

aveau ciorapi de lână până la genunchi și opinci de care purtau și bărbații. Portul femeiesc a rezistat multă vreme sovietizării. Caracteristic era acoperământul de cap numit *kotik*, care era foarte răspândit la grecii pontici de pe țărmurile Mării Negre. În perioada sovietică, acesta se purta în asociere cu haine moderne. Este de remarcat că femeile Țalkăi au continuat să-l poarte până la jumătatea secolului XX (Михайлов, 1982: 115–117, 119; Τανασιδης, 2021: 92, 94, 96).

Ocupațiile

Referitor la ocupații, existau pricepuți meșteri pietrari și fierari. Însă cea mai dezvoltată în Țalka era creșterea animalelor. Un specific al vieții păstorești era domicilierea periodică a întregii familii în lunile de vară la pășuni, unde exista suficientă iarbă și nutreț pentru turmele lor (Читлов *et al.*, 1992: 13; Τανασιδης, 2021: 98–99).

6. Concluzii

Am văzut că grecii au apărut în Țalka după războiul ruso-otoman din 1828-1829, migrând din nord-vestul Asiei Mici. Au urmat armata rusă, temându-se de răzbunarea otomanilor pentru ajutorul pe care creștinii l-au dat armatei ruse. S-au stabilit într-o regiune săracă și nefertilă. Naturalizarea lor a fost un proces de durată. Grecii aceștia, în marea lor majoritate, vorbeau turca drept limbă maternă. Etnografia grecilor Țalkăi este aceeași cu a restului pontilor.

După jumătatea secolului XX, Țalka a cunoscut o nemaiîntâlnită dezvoltare a condițiilor de locuit și civilizațională. Deși grecii au reușit să se înrădăcineze în Țalka, procesul de disoluție a Uniunii Sovietice din anii 1980, precum și noul context politic, au îmboldit o nouă migrație în masă, către Grecia sau în alte părți.

În ceea ce privește etnografia, autorul acestui text a descoperit, studiind bibliografia, că obiceiurile și tradițiile Țalkăi nu au fost studiate într-un grad satisfăcător. Cele câteva cercetări au fost întreprinse de cercetători sovietici, și au privit în special limba și mai puțin restul elementelor culturale. Pe fondul răspândirii grecilor Țalkăi în Europa și Rusia, cercetarea actuală este foarte dificilă, datorită faptului că aceștia sunt influențați de mediile urbane contemporane, își părăsesc obiceiurile și le înlocuiesc cu cele pontice și neo-elene predominante. În acest loc se deschide din punct de vedere antropologic un câmp de cercetare original, referitor la modul în care obiceiurile grecilor Țalkăi se transformă în epoca contemporană, influențate de etnografia actuală hegemonică a elenismului pontic.

Mulțumiri

Adresez calde mulțumiri domnului dr. Sebastian Ștefănuță, pentru traducerea textului în limba română.

BIBLIOGRAFIE

- Αγτζίδης, Βλάσης, 1991, *Ποντιακός Ελληνισμός. Από τη γενοκτονία και το σταλινισμό στην περεστρόικα* [Elenismul pontic. De la genocid și stalinism la perestroika], Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη.
- Аклаев, Айрат Р., 1988, „Этноязыковая ситуация и особенности этнического самосознания грузинских греков (по материалам исследования в Цалкском районе)” [Situația etno-lingvistică și specificul conștiinței de sine etnice a grecilor georgieni (în baza materialului de cercetare din regiunea Țalkăi)], în *Советская Этнография*, no. 5, Москва, pp. 60–70.
- Аклаев, Айрат Р., 1989, *Язык и этническое самосознание Греков Грузии. По материалам исследования в Цалкском районе Грузинской ССР* [Limba și conștiința de sine etnică a grecilor din Georgia, în baza materialului de cercetare în regiunea Țalka a Republicii Sovietice Socialiste Georgiene] (Автореферат к диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук), Москва: Академия Наук СССР.
- Акопян, Виктор З. și Виктор П. Ермаков, 2019, „Роль православной церкви в этногенезе субэтнической группы греков-урумов” [Rolul bisericii ortodoxe în etnogeneza grupului subetnic al grecilor-urum], în *Диалог со временем*, no. 66, Москва, pp. 316–326.
- Акритас, Панаит, 1962, „Греки Кавказа” [Grecii Caucazului], în Толстов Сергей П. (ред.) *Народы Кавказа* [Народы мира. Этнографические очерки], т. II, Москва: Издательство Академии Наук СССР, pp. 421–432.
- Хахановъ, Александр, 1907, „Цалкинские греки и ихъ современное положение” [Grecii din Țalka și situația lor actuală], în *Этнографическое Обозрение*, no. 3, Москва, pp. 49–52.
- Чихачев, Пётр А., 1960, *Письма о Турции* [Scrisori despre Turcia], Москва: Издательство восточной литературы.
- Читлов, Дмитрий С., Феликс Д. Читлов și Элина Д. Гуриели, 1992, *Цалкинцы – дети Грузии. Историко-публицистическое и научно-социологическое исследование* [Țalkienii – fii Georgiei. Studiu istorico-editorial și științifico-sociologic], Тбилиси:

Закавказские военные ведомости.

- Датов, Михаил Г., 2006, „Основные природные характеристики Цалки” [Trăsături de bază ale mediului natural al Țalkăi], în Павел А. Карагёзов (ред.), *Греки Цалки*, Тбилиси, pp. 38–44.
- Елоева, Фатима А., 1995, *Тюркоязычные православные греки восточной Грузии (Цалкинский и Тетрицкароуский районы)* [Grecii ortodocși turcofoni ai Georgiei răsăritene (raioanelele Țalka și Tetrițkaro)], Санкт-Петербург: Языковой Центр. Санкт-Петербургский Государственный Университет.
- Елоева, Фатима А., 2000, „Οι τουρκόφωνοι Έλληνες της Γεωργίας: Περιοχές και προφορική παράδοση σε Τσάλκα και Τετριτσκαρό” [Grecii turcofoni ai Georgiei: regiuni și tradiție orală în Țalka și Tetrițkaro], în Michel Bruneau (επιμ.), *Η διασπορά του ποντιακού Ελληνισμού*, Θεσσαλονίκη: Ηρόδοτος, pp. 183–188.
- Елоева, Фатима А., 2002, *Проблемы языков дисперсных групп. Тюркоязычные православные греки Цалкинского и Тетрицкаровского районов Грузии* [Probleme lingvistice ale grupurilor de diaspora. Grecii ortodocși turcofoni ai raioanelor Țalka și Tetrițkaro, Georgia], Санкт-Петербург: Кафедра общего языкознания филологического факультета СПбГУ.
- Эминов, Федор С., 2006, „Народное образование” [Tradiția orală], în Павел А Карагёзов (ред.), *Греки Цалки*, Тбилиси, pp. 71–74.
- Эриксонъ, Э. В., 1898, „Объ условіяхъ быта и санитарномъ состояніи Цалкинскихъ поселеній” [Despre condițiile de trai și situația sanitară a satelor țalkiote], în «*Медицинскій сборникъ*» *Кавказскаго Медицинскаго Общества*, no. 61, Тифлисъ, pp. 203–245.
- Ерицовъ, Александр Д., 1887, „Экономическій бытъ государственныхъ крестьянъ Борчалинскаго уѣзда, Тифлисской губерніи” [Viața economică a țăranilor regiunii Borchalinskago, gubernia Tifliska], în *Матеріалы для изученія экономическаго быта государственныхъ крестьянъ Закавказскаго края*, no. VII, Тифлисъ, pp. 367–534.
- Φωτιάδης, Κωνσταντίνος Ε., 2003, *Ο Ελληνισμός της Ρωσίας και της Σοβιετικής Ένωσης* [Elenismul Rusiei și al Uniunii Sovietice] [Ιστορία / Πολιτισμός 5], Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός Οίκος Αντ. Σταμούλη.
- Höfler, Concha M., 2016, “Group belonging beyond language boundaries: Language, religion and identity in the multilingual Greek community of Georgia”, în *Language Typology and Universals*, no. 69, issue. 2, Bremen, pp. 213–234.

- Иванова, Юлия А., 1997, „Культурная – Понтийцы” [Grupul cultural al ponților], în *Studia Pontocaucasica*, no. 3, Краснодар, pp. 6–23.
- Карагёзов, Павел А., 2006, „Краткий исторический очерк переселения понтийских греков в Цалку (реферативный обзор)” [Scurtă privire istorică a migrației grecilor pontici în Țalka (concisă trecere în revistă)], în Павел А. Карагёзов (ред.), *Греки Цалки*, Тбилиси, pp. 7–37.
- Карагёзов, Павел А., 2006, „Материальная культура” [Cultura materială], în Павел А. Карагёзов (ред.), *Греки Цалки*, Тбилиси, pp. 134–148.
- Карагёзов, Павел А., 2006, „Религия” [Religia], în Павел А. Карагёзов (ред.), *Греки Цалки*, Тбилиси, pp. 92–107.
- Колесов, Владимир И., 1997, „Материалы по истории и этнографии греков-урумов” [Materiale istorice și etnografice ale grecilor-urum], în *Studia Pontocaucasica*, no. 3, Краснодар, pp. 90–106.
- Комахия, Мамука, 2005, „Греки Грузии: Миграция и социально-экономические проблемы” [Grecii Georgiei: Migrație și probleme socio-economice], în *Центральная Азия и Кавказ*, no. 6, issue. 42, Hubertusstigen, pp. 173–180.
- Корелов, Иосиф А., 1990, „Иноязычные греки (урумы) на территории Грузии” [Grecii vorbitori de limbă străină (urum) din ținutul Georgiei], în *Известия Академии наук Грузинской ССР [Серия истории, этнографии и истории искусства. “Мацне”]*, no. 2, Тбилиси, pp. 133–149.
- Коцонис, Анатолий Н., 1997, „Депортация греков Кавказа в 30-50-е гг.” [Exilul grecilor Caucazului în perioada 30-50], în *Studia Pontocaucasica*, no. 3, Краснодар, pp. 80–89.
- Кузнецов, Игорь В., 2008, *Понтийско-Кавказские исследования: лекции, статьи* [Cercetări ponto-caucaziene: scrieri alese], Краснодар: Кубанский государственный университет.
- Λαυρεντίδης, Ισαάκ, 1971-1972, „Н κατὰ τὸ 1895-1907 μετοικεσία Ἑλλήνων Ποντίων τοῦ Καυκάσου εἰς Ἑλλάδα” [Migrarea din perioada 1895-1907 a grecilor pontici ai Caucazului în Grecia], în *Ἀρχεῖον Πόντου*, no. 31, Αθήνα, pp. 395–515.
- Manuylov, Alexander, 2015, *Russian Greeks / Greek Russians. Parameters of identity* [Dissertation for the degree of philosophiae doctor (PhD)], Bergen: University of Bergen.
- Melikishvili, Liana și Natia Jalabadze, 2016, “The Issue of Ethnic Identity and Aspects of Cross-Cultural Orientation of the Greeks in Georgia (the example of Ts’alk’a Greeks)”, în *Language Typology and Universals* vol. 69, issue. 2, Bremen, pp. 193–211.

- Μιχαήλ, Μ. Α., 1982, *Κουλтура и быт греков Грузии (историко-этнографическое исследование)* [Cultura și viața grecilor Georgiei (studiu istorico-etnografic)] (Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук), Тбилиси: Академия наук Грузинской ССР. Государственный музей Грузии им. акад. С. И. Джанашиа.
- Ξανθοπούλου-Κυριακού, Αρτεμис, 1993, „Μεταναστεύσεις Ελλήνων στον Καύκασο κατά τον 19ο αιώνα” [Migrațiile grecilor în Caucaz în secolul al XIX-lea], în *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, no. 10, Αθήνα, pp. 91–172.
- Παπαδόπουλος, Γιάννης, 2011-2012, „Σχέδια εποικισμού πριν από την ελληνοτουρκική ανταλλαγή πληθυσμών. Προσπάθειες για οργανωμένη μετακίνηση των Ποντίων στη Μακεδονία, τη Θεσσαλία και την Κρήτη στα τέλη του 19ου αιώνα και στις αρχές του 20ου αιώνα” [Planuri de colonizare înainte de schimbul de populație eleno-turc. Încercări de transmutare organizată a pontilor în Macedonia, Tesalia și Creta la sfârșitul secolului al XIX-lea și începuturile secolului XX], în *Μνήμων*, no. 32, Αθήνα, pp. 151–176.
- Παπαδοπούλου, Αλίκη Σ. și Ηρακλής Μ. Βαλλιανός (επιμ.), 2010, *Σελίδες ιστορίας από οικογενειακές φωτογραφίες – Страницы истории в семейных фотографиях* [Pagini istorice din fotografiile de familie], Τσανίδου Ειρήνη (μτφρ.), Αλεξανδρούπολη: Εκπολιτιστικός Σύλλογος Γυναίκων «Οι Επίγονοι».
- Παπουλίδης, Κωνσταντίνος Κ., 1989, „Ο Βενιζέλος και ο Ελληνισμός του Καυκάσου το 1914” [Venizelos și elenismul Caucazului în 1914], în *Βαλκανικά Σύμμεικτα*, no. 3, Θεσσαλονίκη, pp. 130–171.
- Παπουλίδης, Κωνσταντίνος Κ., 1992, „Οι Έλληνες της Ρωσίας τον 19ο και στις αρχές του 20ού αιώνα” [Grecii Rusiei în secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea], în *Βαλκανικά Σύμμεικτα*, no. 4, Θεσσαλονίκη, pp. 107–140.
- Πашаева, Ламара Б., 1972, *Семья и быт Цалкских Урумов* [Familia și viața urumilor din Țalka] (Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук), Тбилиси: Академия Наук Грузинской ССР. Институт истории, археологии и этнографии им. И. А. Джавахишвили.
- Πашаева, Ламара Б., 1977, „Состав современной семьи (Цалкский район)” [Alcătuirea familiei contemporane (raionul Țalka)], în *Исторический сборник*, no. 11, Тбилиси, pp. 334–345.
- Ποпов, Антон П. și Иван А. Тортопиди, 1997, „Греки Северского района Краснодарского края (этнографические заметки)” [Grecii regiunii Sever a raionului Krasnodarului (însemnări etnografice)], în *Studia Pontocaucasica*, no. 3, Краснодар, pp. 155–172.

- Pratsinakis, Emmanouil, 2013, *Contesting national belonging: An established-outsider figuration on the margins of Thessaloniki, Greece* (teză de doctorat publicată), Amsterdam: Amsterdam Institute for Social Science Research.
- Ries, Veronika, Stavros Skopeteas, Emrah Turan și Kristin Nahrman, 2014, “Discovering the prehistory of multilingual situations in the lexicon. An empirical study on the Caucasian Urum vocabulary”, în *Linguistik online*, vol. 64, Bielefeld, pp. 7–28.
- Σακάλογλου Δ. & Σια, 2000, *Ημερολόγιο – Τσάλκα Ποντιακός Ελληνισμός* [Calendar – Elenismul pontic din Țalka], Θεσσαλονίκη.
- Σαμουηλίδης, Χρήστος, 1992, *Ιστορία του Ποντιακού Ελληνισμού* [Istoria elenismului pontic], Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη.
- Шахбазов, Владимир А., 2004, *Цалка – найденная и потерянная родина. Каракон – в судьбе моей и моих предков* [Țalka – patria găsită și pierdută. Karakom – în destinul meu și al strămoșilor mei], Минеральные Воды: Кавказская здравница.
- Sideri, Eleni, 2017, “Historical Diasporas, Religion and Identity: Exploring the Case of the Greeks of Tsalka”, în Eleni Sideri și Lydia Efthymia Roupakia (eds.), *Religions and Migrations in the Black Sea Region*, London: Palgrave Macmillan, pp. 35–56.
- Sideri, Eleni, 2017, “Introduction: Religion and Diasporas”, în Eleni Sideri și Lydia Efthymia Roupakia (eds.), *Religions and Migrations in the Black Sea Region*, London: Palgrave Macmillan, pp. 31–34.
- Skopeteas, Stavros, 2015, *Caucasian Urums and Urum language (Kafkasya Urumları ve Urum Dili)* (raport final de cercetare), Bielefeld: Bielefeld University.
- Τανασίδης, Σπάρτακος Μ., 2021, *Τσάλκα. Στοχεῖα ἱστορίας καὶ λαογραφίας τῶν τουρκοφώνων Ποντίων τοῦ Καυκάσου* [Țalka. Aspecte istorice și etnografice ale ponților turcofoni ai Caucazului] (Αρχεῖον Πόντου – Παράρτημα 42), Αθήνα: Ἐπιτροπή Ποντιακῶν Μελετῶν.
- Τριανταφυλλίδης, Περικλῆς, 1870, *Οἱ φυγάδες* [Refugiații], Αθήναι: Τυπογραφεῖον Περρῆ καὶ Βάμπα.
- Ушаковъ, Николай И., 1836, *Исторія военныхъ дѣйствиій въ Азіятской Турціи, въ 1928 и 1929 годахъ* [Istoria operațiunilor de război în Turcia asiatică în anii 1828 și 1829], Часть первая, Санктперербургъ: Типографія Э. Праца и К°..
- Βαλαβάνης, Γεώργιος Κ., 1995, *Σύγχρονος γενική ἱστορία τοῦ Πόντου* [Istorie generală contemporană a Pontului], Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικός Οἶκος Αδελφῶν Κυριακίδη.
- Verhoeven, Elisabeth, 2011, “Vowel harmony and noun inflection in Caucasian Urum”, în *URUM Documentation project*, Bremen: University of Bremen.

- Zoumpalidis, Dionysios, 2008, “Language and ethnic identity within the Pontic Greek community in Cyprus: a comparative perspective”, în “Proceedings of the 3rd Language at the University of Essex International Postgraduate Conference”, Colchester: University of Essex.
- Zoumpalidis, Dionysios, 2017, “Changing attitudes: reconsidering the role of Turkish in the community of Pontic Greeks in Cyprus”, în *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol 9, no. 1, pp. 25–42.

Ioana Rebecca Pascu*

ioana.pascu00@e-uvt.ro

De la *eros* la *agape*. O tipologie psiho-culturală a iubirii¹

Cuvinte cheie: cultură apoloniană, cultură dionisiană, mediu socio-cultural, norme, personalitate, tipuri de iubire.

Iubirea – în accepțiunea pe care o avem în vedere de-a lungul acestui text – reprezintă sentimentul fără îndoială înălțător și înnobilitor ce se naște și se consolidează între două persoane, producând modificări la nivel afectiv, volitiv, comportamental și social. Iubirea este o oglindire a sufletului și a personalității, atât în latura sa înăscută (temperamentul), cât și în cea dobândită și obținută prin interacțiunea cu societatea și prin toate formele de educație (caracterul); este o expresie a libertății umane și a celor mai semnificative valori și principii, pe care le cuprinde și le armonizează.

Dubla implicație în cadrul relației dintre personalitate (individ) și cultură (grup) este un subiect frecvent întâlnit în științele comportamentale. Orice tipologie a iubirii, pentru a fi completă, trebuie să ia în considerare complementaritatea personalitate-cultură. Rândurile care urmează sunt consacrate unei încercări de tipologizare a iubirii ținând cont de această complementaritate. În debutul încercării, vor fi expuse câteva abordări clasificatorii în cheie psihologică ale fenomenului iubirii, dintre care, în mod special, reține atenția cea a psihologului și sociologului canadian John Alan Lee. Pusă în relație cu celebrele modele culturale avansate de antropologa americană Ruth Benedict, se ajunge la tipologia căutată. De remarcat că întregul demers poartă pecetea unei *antropologii literare* (cf. Geană, 2020: 190–191), în sensul că, metodologic, particularizarea conceptelor și liniilor abstracte de argumentare se face

* Studentă la Universitatea de Vest din Timișoara, Facultatea de Litere, Istorie și Teologie. Domeniul: Limbi și Literaturi. Specializarea: Latină-Franceză, anul al III-lea.

¹ O primă variantă a acestui text, cu titlul „Tipuri de dragoste în psihologie. Tipurile de iubire în concepția lui John Alan Lee”, mai redusă ca întindere și conținut ideatic, a fost publicată în volumul coordonat de Anișoara Ștefănuță, *Dragostea: opinii, reflecții, ipostaze*, 2020, Ploiești, Editura Mythos, pp. 189–202.

preponderent cu sprijin din literatură; nu întâmplător, poate, de vreme ce „99% din literatura lumii conține tema iubirii”² (Crăciun, 2020: 151).

*

De-a lungul timpului, numeroși savanți și artiști au explorat fenomenul iubirii și au realizat atât definiții, cât și clasificări ale acestuia, în funcție de modul de raportare al omului la celălalt și de influența iubirii asupra sa pe plan intern, dar și extern, influență tradusă prin manifestări comportamentale.

În domeniul literar, scriitorul francez Henri-Marie Beyle – cel care-și semna operele cu pseudonimul Stendhal –, în lucrarea *Depre iubire*³, apărută în anul 1822, a divizat iubirea în patru categorii: iubirea-pasiune (*l'amour passion*), ce își găsește ecouri în povestea profundă a lui Abélard și Héloïse; iubirea-gust (*l'amour goût*), caracterizată prin delicatețe; iubirea fizică (*l'amour physique*), bazată pe plăcere, pe care fiecare persoană o începe de la șaisprezece ani, și iubirea de vanitate (*l'amour de vanité*), care apare în cazul oamenilor care doresc sau au o parteneră mondenă ca un fapt necesar pentru luxul propriu. Această relație, căreia autorul îi atribuie adjectivul *banală* (*cette plate relation*) devine fericită atunci când plăcerea fizică se îmbină cu obiceiul (*l'habitude*).

Depășind perspectiva stendhaliană, vom observa alte clasificări ale dragostei, expuse de psihologi și teoreticieni din secolul XX. În 1954, psihoterapeutul Albert Ellis a enumerat diverse tipuri de iubire, afirmând că „Iubirea însăși (...) include multe tipuri și grade de afecțiune, ca iubirea conjugală, iubirea parentală, iubirea familială, iubirea religioasă, iubirea față de umanitate, iubirea față de animale, iubirea față de lucruri, iubirea față de sine, iubirea sexuală, iubirea obsesiv-compulsivă etc.”⁴ (Ellis, 1954: 101⁵, *apud* Regan, 2002: 3).

Unul dintre contemporanii cercetătorului, teoreticianul Clive Staples Lewis, într-o lucrare a sa, *Cele patru tipuri de iubire*,⁶ publicată în 1960, a realizat o altă clasificare a iubirii, propunând patru tipuri: afecțiunea (*affection*) sau *storge*, bazată pe familiaritate și asemănată cu

² Autorul nu prezintă o statistică, ci folosește un artificiu retoric pentru a convinge de omniprezența temei iubirii în literatură.

³ Original: *De l'amour*.

⁴ “Love itself (...) includes many different types and degrees of affection, such as conjugal love, parental love, familial love, religious love, love of humanity, love of animals, love of things, self-love, sexual love, obsessive-compulsive love etc.”.

⁵ Orig.: *The American sexual tragedy*, 1954, New York: Twayne, Lyle Stuart and Grove Press.

⁶ Orig.: *The Four Loves*, 1960, New York: Harper Collins Publishers.

atașamentul observat între părinți și copiii lor; prietenia (*friendship*) sau *philia*, care este bazată pe interese și gusturi comune și pe respect mutual; *eros*, ce este un melanj între afecțiune și teroare, persoanele care îl manifestă tinzând să își idealizeze partenerul, iar cea din urmă este caritatea (*charity*), ce este percepută ca un dar divin, persoana care prezintă acest tip de iubire căutând întotdeauna bucuria celuilalt mai mult decât pe a sa (*apud* Regan, 2002: 4).

Alte exemple semnificative pentru preocuparea în domeniul ipostazelor iubirii sunt reprezentate de Robert J. Sternberg și de John Alan Lee.

În 1988, psihologul R.J. Sternberg⁷ a adus o viziune nouă asupra iubirii, utilizând trei termeni pentru a o caracteriza, termenii reprezentând bazele unui triunghi: intimitatea (componenta emoțională); pasiunea (componenta motivațională) și decizia/ angajamentul (componenta cognitivă), elemente prin intermediul cărora formează opt tipuri de iubire: lipsa de iubire (*non-love*), plăcerea (*liking*), infatuarea (*infatuation*), dragostea vidă (*empty love*), dragostea romantică (*romantic love*), dragostea companională (*companionate love*), dragostea prostească (*fatuous love*) și dragostea-consum (*consummate love*) (*apud* Regan, 2002: 5).

Una dintre cele mai importante și complexe clasificări ale iubirii – asupra căreia vom insista în continuare, ilustrând fiecare clasă cu exemple din sfera literaturii – este cea realizată de scriitorul, psihologul și sociologul canadian John Alan Lee, a cărui carte, *Culorile dragostei: o explorare a felurilor de a iubi*,⁸ apărută în 1973, dezvoltă o teorie remarcabilă a tipurilor de iubire. În concepția sa, există o varietate de profiluri, fiecare prezentând o viziune unică asupra partenerului și a relației cu acesta. J.A. Lee expune trei tipuri principale de iubire (*eros*, *ludus*, *storge*) și trei tipuri secundare (*mania*, *agape* și *pragma*).

Primul dintre acestea este *eros* (din grecescul *ἔρως*, însemnând „eros, dorință pasională”) și reprezintă iubirea romantică, bazată pe atracția emoțională puternică și pe dragostea la prima vedere, în care domină voluptatea, pasiunea și sentimentele intense. Erosul este definit de pasiune, instinct, sexualitate, dorință, se limitează la aspectul fizic și propune o viziune a iubirii doar la nivel epitelial, fără a-i sesiza aspectele de profunzime. Este asociat cu zeul Eros din mitologia greacă – Cupidon din mitologia latină – fiul zeiței Venus, zeita frumuseții și a iubirii, care este transpus în sculpturi și picturi cu un arc cu săgeți ce pot aduce fiorul dragostei în persoana atinsă cu una dintre ele, fără ca aceasta să vrea. De exemplu, Cupidon, deghizat în Ascanius, fiul lui Aeneas, este responsabil pentru celebra dragoste a Didonei, regina Cartaginei,

⁷ “Triangulating love”, 1988, în R.J. Sternberg și M.L. Barnes, *The psychology of love*, New Haven, CT: Yale University Press, pp. 119–138.

⁸ Orig.: *Colours of Love: An exploration of the Ways of Loving*, 1973, Toronto: New Press. Din păcate, am consultat volumul doar indirect, nefiindu-ne accesibilă lucrarea originală.

pentru troianul Aeneas, conform epopeii *Eneida*⁹, scrisă de Publius Vergilius Maro în prima perioadă a Romei Imperiale. Iubirea Didonei, astfel, este declanșată de un personaj mitologic și evoluează surprinzător pe parcursul cărții a IV-a, antrenând-o într-un conflict cu sine însăși și purtând pecetea fatalității: „Dar pe regina răzbită de mult de văpaia iubirii, / Crunta-i durere sporind, o topesc tănuitele flăcări. / Ea-și amintește p-Aeneas mereu și virtutea și neamul / Nobil al lui: iar adânc în suflet îi poartă făptura, / Vorbele-i poartă: de chinuri nu-și află doritu-i repaos / (...) Căci flăcări întruna / Sufletu-i ard” (Vergilius, 2007: 89, 91). Didona este, astfel, o persoană al cărei tip de iubire predominant este erosul, căci, încă din debut, se remarcă prezența elementului declanșator (zeul Eros/ Cupidon), ce anunță o iubire pasională.

Pasiunea și plăcerea, aspectul fizic și dragostea la prima vedere sunt ilustrate, de asemenea, încă din prima carte a unei opere aparținând lui Publius Ovidius Naso, *Arta iubirii*,¹⁰ ce pare că descrie în amănunt modalitatea de a obține iubirea dorită: „Tânăr ostaș care-acum ai intrat sub stindardul Venerei, / Te străduiește întâi pe-a ta frumoasă să alegi! / Inima ei să i-o știi câștiga e a doua silință, / Iar o a treia să poți dragostea ei s-o păstrezi. / (...) Cupido și la ospețe se-arată pe neașteptate, / Unde și vinuri de soi și-alte plăceri mai găsești, / Îmbujorat, câteodată, Amor lănțuiește pe Bachus / Brațele lui de copil pe după coarne trecând” (Ovidius, 2001: 162, 167).

Pornind de la exemplele anterioare, cel în care forța distructivă a erotismului este ilustrată într-un notabil context legendar, dar și acela în care importanța frumuseții fizice pare că depășește rolul valorilor intrinseci, iar iubirea se asociază cu plăcerea, se pot constata unele trăsături ale persoanelor erotice: eroticul tinde să își idealizeze partenerul și caută să prelungească timpul petrecut cu acesta, să îi mărturisească totul și să îl cunoască, dar reacționează negativ la critici. Cel mai cunoscut simptom al acestuia este atracția imediată și puternică pe care o manifestă pentru partenerul său, încă de la prima vedere. Eroticul este interesat de persoane atractive din punct de vedere fizic și trăiește emoții puternice, mai ales în prima etapă a relației (“6 Types of Love...”). J.A. Lee îl consideră „dornic să cunoască partenerul repede, intens și cu adevărat”¹¹ (Lee, 1973: 50, *apud* Regan, 2002: 9).

A doua „culoare” a iubirii este *ludus* (din substantivul latin *ludus*, ce desemnează cuvântul „joc”), reprezentând iubirea divertisment, caracteristică persoanelor ce vor să se afirme printr-un număr cât mai mare de cuceriri. Scopurile ei sunt distracția de moment, plăcerea, aventura iar relațiile de acest tip tind să fie foarte scurte. Cei ce manifestă iubirea ludică sunt de obicei

⁹ Orig.: *Aeneis*.

¹⁰ Orig.: *Ars amandi*.

¹¹ “...eager to get to know the beloved quickly, intensely - and undressed”.

superficiali, infideli, seducători și narcisiști și nu își arată adevăratele sentimente (v. „Quel type d’amoureuse...”). Ei consideră că iubirea este doar un joc în care nu trebuie să existe implicații emoționale, care trebuie practicat cu tact, chiar și cu un număr mai mare de parteneri. Ludicul nu are nicio intenție în a integra partenerul în vreun plan de viitor, evită să se întâlnească cu acesta prea des, crede că minciunile îi sunt justificate și are impresia că iubirea este doar o sursă de plăcere, iar nu un sentiment stabil și reciproc; iubirea este asociată cu joaca, flirtul, glumele, distracția (v. “Colors of love”). Iată, în rândurile ce urmează, un exemplu semnificativ pentru iubirea ludică, extras din comedia scriitorului latin Titus Maccius Plautus, *Truculentus*, operă în care se prezintă iubirea a trei oameni pentru o curtezană, oameni care își risipesc averile pentru o oră cu aceasta, în ciuda faptului că nu vor obține niciodată dragostea ei: „Nici vara, pe arșiță, nu sunt atâtea muște, / Cât astăzi, curtezane și negustori de sclave, / Ciorchine-n jurul mesei zarafului se strâng / Într-una curtezane și negustori de sclavi, / De nu poți nici să-i numeri” (Plautus, 1974: 258). Replica unui personaj care se adresează uneia dintre curtezane este, de asemenea, semnificativă pentru disprețul față de aceste personaje reprezentative pentru amorul ludic: „Truculentus: Că nu dând bani la curtezane, / A strâns el bruma de avere / Și-acuma-n taină i se scurge pe voi, stricatelor, strânsura. / I-o risipiți pe de-ale gurii și pe miresme” (*ibidem*: 274).

O altă ilustrare a ludicului, a superficialității în iubire și în viață, nu prea îndepărtată de exemplul precedent, apare în romanul lui Gaius Petronius Arbiter, *Satyricon*, unde petrecerile, dansurile, sclavii și curtezanele creau atmosfera vremii și în care amorul ludic, homosexualitatea și distracția evidențiau felul de viață al romanilor, bazat pe trăirea cu maximă plăcere a clipei.

Cel de-al treilea tip primar de iubire contrastează cu *ludus* și poartă denumirea de *storge* (din grecescul *στοργή*, ce înseamnă „prietenie”). Reprezintă iubirea stabilă, care debutează ca o prietenie și care se dezvoltă treptat, ajungând până la căsătorie și implicând angajamente durabile. Este bazat pe amicitie, pe similaritate, pe dorințe și pasiuni comune (“6 Types of Love...”). Această iubire este descrisă de John Alan Lee ca „dragoste fără febră sau fără nebunie”¹² (Lee, 1973: 77, *apud* Regan, 2002: 9). Cei care manifestă acest tip de iubire sunt calmi, stabili, echilibrați, loiali, uneori relativ posesivi, se respectă și se ajută reciproc. Aceștia își văd și își tratează partenerii ca pe „vechi prieteni”, nu simt atracții emoționale intense, preferă să discute despre interesele comune în loc să își exprime direct sentimentele. Ei consideră că iubirea este o extensie a prieteniei și că se dezvoltă treptat, în timp. Un exemplu relevant pentru acest tip de dragoste este legătura unică dintre sfântul Francisc din Assisi și sfânta Clara, întemeietorii din Umbria în secolul al XIII-lea ai ordinelor religioase apusene ale franciscanilor și clariselor, la început prieteni, iar ulterior formând un cuplu nemarital. Relația lor este remarcabilă prin

¹² “...love without fever or folly”.

colaborările și prin întâlnirile lor spectaculoase, prin stabilitatea ei și prin respectul mutual, Sfânta Clara fiind inspirată de spiritualitatea Sfântului Francisc („Sfânta Clara”).

Sinceritatea iubirii *storge* se remarcă și în cazul romanului realist francez al lui Gustave Flaubert, *Educația sentimentală*,¹³ la personajul Louise, care poartă o deosebită admirație pentru protagonistul Frédéric Moreau, prietenul său din copilărie: „Încă de mică, se îndrăgostise de el cu o iubire adolescentină ce poartă în ea puritatea unei religii și violența unei nevoi. Îi fusese tovarăș, frate, stăpân, îi învelise sufletul, îi făcuse inima să bată mai tare și-i strecură, fără să vrea, până în adâncul sufletului, un soi de ameteală bine ascunsă și continuă” (Flaubert, 2020: 358). Puritatea unei religii, prietenia și respectul pentru protagonist o plasează pe Louise în rândul personajelor ce manifestă iubirea *storge*, dragostea de tip primar ce înlătură excesele și devine echilibrată prin calmul ei.

Celor trei „culori” primare ale dragostei li se alătură trei tipuri secundare, care conțin atât caracteristici de la acestea, cât și trăsături proprii.

Mania (din grecescul *μανία*, ce înseamnă „frenzie”) este un tip secundar al iubirii, ce reprezintă iubirea posesivă, caracterizată printr-o implicare emoțională intensă, obsesivă și uneori irațională. Este o combinație între *eros* și *ludus* și este caracterizată de gelozie și de incapacitatea de a crede sau de a se încrede (în) iubirea partenerului/ parteneriei. Persoana care manifestă acest tip de iubire caută cu orice preț să se îndrăgostească și să fie iubită, își concepe destul de rapid planuri de viitor cu partenerul/ partenera, pe care dorește să îl/ o vadă zilnic. De asemenea, este geloasă, neliniștită și posesivă (v. “Chart of the Six Love Styles”). Nu are încredere în fidelitatea celuilalt, pe care obișnuiește să o verifice des; are nevoie de iubire și de atenție. Își consideră partenerul distant, detașat dacă nu îi împărtășește sentimentele. *Mania* este dependentă de celălalt și de relație în sine, și este descrisă de J.A. Lee ca „iratională, extrem de geloasă, obsesivă și adesea nefericită”¹⁴ (Lee, 1973: 15, *apud* Regan, 2002: 10). Două citate dintr-un roman al lui Camil Petrescu, *Ultima noapte de dragoste, întâia noapte de război*, sugerează acest tip de iubire, care, în cazul personajului Ștefan Gheorghidiu, se remarcă prin prezența geloziei, a dependenței față de persoana iubită, Ela, prin nevoia de atenție: „Îmi petreceam timpul spionându-i prietenii, urmărind-o, făcând probleme insolubile din interpretarea unui gest, din nuanța unei rochii și din informarea launtrică despre cine știe ce vizită la vreuna dintre mătușile ei. Era o suferință de neînchipuit, care se hrănea din propria ei substanță” (Petrescu, 2009: 48); „De zeci de ori deveneam alb ca varul, din cauza unui amănunt, care ar fi putut fi în legătură cu ea, în cea mai banală dintre convorbiri. De altminteri, toată suferința asta monstruoasă îmi venea din nimic.

¹³ Orig.: *L'éducation sentimentale*.

¹⁴ “...irrational, extremely jealous, obsessive and often unhappy”.

Mici incidente care se hipertrofiau, luau proporții de catastrofe” (*ibidem*: 144). Astfel, acest personaj se înscrie în categoria oamenilor care se află în căutarea iubirii, care doresc să aibă control asupra persoanei de care sunt îndrăgostiți și nu se încred în fidelitatea acesteia. Un astfel de comportament este de aflat și în mitologia greco-latină, un exemplu relevant fiind relația tumultuoasă dintre Iunona și Iuppiter, cea dintâi pedepsindu-le amarnic pe amantele soțului său și dovedind existența unei iubiri posesive, obsesive, nefericite.

Un alt tip de iubire este *agape* (din grecescul *ἀγάπη*, ce înseamnă „dragoste spirituală”), iubirea altruistă, necondiționată, bazată pe angajamente durabile, pe înțelegere și pe compasiune. *Agape* este asemănătoare conceptului de „caritate” din clasificarea lui C.S. Lewis, fiind o iubire care oferă totul, care nu se gândește la beneficiile proprii, ci numai la ale celuilalt. Cei ce manifestă acest tip de iubire pun interesele și dorințele partenerului mai presus de cele personale, sunt capabili de mari sacrificii și resimt o plăcere mai mare atunci când oferă decât atunci când primesc (v. „Quel type d’amoureuse...”). Trăsăturile lor principale sunt toleranța și răbdarea; ei stabilesc repede prietenii. Acordând un respect remarcabil relației, dar și oamenilor, aceștia sunt devotați partenerului, sunt loiali și sinceri.

În creștinism, termenul „agape”¹⁵ desemnează iubirea pură, sinceră, generoasă, iubirea pe care Dumnezeu dorește să o aibă oamenii, cea care îi îndeamnă la sacrificarea timpului și persoanei lor, cea în care fericirea altuia primează, dar mai ales dragostea care are ca sursă pe Dumnezeu Însuși: „Și noi am cunoscut și am crezut iubirea, pe care Dumnezeu o are către noi. *Dumnezeu este iubire și cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne întru El*” (1 Ioan, 4: 16). Și alte versete ale *Bibliei* se referă la această iubire, de pildă: „Dragostea îndelung rabdă; dragostea este binevoitoare, dragostea nu pizmuiește, nu se laudă, nu se trufește. Dragostea nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale, nu se aprinde de mânie, nu gândește răul. Nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr. Toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduiește, toate le rabdă” (1 Corinteni, 13: 4–7). Dragostea izvorâtă din Dumnezeu este mai presus de orice: „Și acum rămân acestea trei: credința, nădejdea, dragostea. Iar mai mare dintre acestea este dragostea” (1 Corinteni, 13: 13). Iubirea creștină este întreagă și neîntreruptă și se află într-o continuă ascensiune, după sfântul Maxim Mărturisitorul (2017: 90): „Atât credința, cât și nădejdea sunt până la o vreme; dar iubirea, supraunindu-se peste veacuri nemărginite cu Cel supramărginit, rămâne pururea, crescând mereu mai sus de ea” .

¹⁵ În concepția lui John Alan Lee, iubirea *agape* este o combinație între *eros* și *storge*. Am dorit să expun și o altă utilizare a termenului, respectiv cum apare acesta în creștinism, căci prezintă similitudini cu iubirea *agape* avansată de J.A. Lee.

Clasificarea tipurilor de iubire se încheie cu *pragma*, care este o combinație între *storge* și *ludus*, și reprezintă iubirea pragmatică, văzută într-o manieră conștientă și realistă (v. “Chart of the Six Love Styles”). Denumirea sa provine din grecescul *πραγμα*, ce înseamnă „activitate practică”. Este bazată pe criterii precise, ce corespund unui ansamblu de așteptări și interese; relația este durabilă dacă partenerul are valori și obiective comune. *Pragma* este, conform lui J.A. Lee, „iubirea care caută să obțină un partener corespunzător”¹⁶ (Lee, 1973: 124, *apud* Regan, 2002: 9). Pragmaticii au o viziune practică asupra dragostei și sunt orientați către un partener compatibil cu ei, cu viitorul lor și care se integrează perfect în viața și idealul lor social. Ei reflectează mult înaintea unor alegeri, sunt responsabili și maturi. De obicei, își alcătuiesc o „listă” de așteptări și își aleg partenerul în funcție de măsura în care răspunde așteptărilor. Un exemplu de iubire pragmatică apare în cazul cuplului Pierre și Marie Sklodowska Curie, parteneri de studiu și familisti exemplari, ce au avut interese și preocupări comune, fiind renumiți pentru dedicarea lor în domeniul științific, munca lor deschizând drumul către o mai bună cunoaștere și înțelegere a atomului ca entitate dătătoare de mare energie (Dick, 1997). Alte exemple de iubire de tip *pragma* apar în istorie, la cuplurile de conducători ai unui stat, care uneori se căsătoreau pentru a asigura alianțe în vederea binelui țării guvernate, dar și în literatura secolului al XIX-lea și nu numai. Un exemplu sugestiv apare tot în romanul flaubertian *Educația sentimentală*, unde condiția socială și financiară influențează profund deciziile în vederea căsătoriei, ca în cazul personajului Frédéric Moreau, care are o relație de dragoste cu soția bancherului Dambreuse, fiind motivat în mod evident de bunăstarea socială a acesteia. Întreaga gândire a tinerilor vremii, care au finalizat iubirile lor prin eșec și degenerescență, se poate rezuma în replica prietenului lui Frédéric: „Nimic nu te ajută mai mult în viață decât să treci cât mai des pragul unei case bogate. Dacă tot ai un costum negru și mănuși albe, folosește-le! Trebuie să te infiltrezi în lumea bună (...) Să devii un om cu stare, ia gândește-te!” (Flaubert, 2020: 29). Prin urmare, iubirea pragmatică se observă și prin dorința ardentă de a avansa în ierarhia socială, indiferent de mijloace.

Denumirea interesantă a ultimului roman citat – *Educația sentimentală* – relevă potențialul caracter educabil al laturii afective umane. În cadrul operei, se dorește educarea protagonistului din punct de vedere sentimental prin expunerea directă la impactul brutal al societății, prin termodinamica pe care o înregistrează. Astfel, autorul prezintă perioada tinereții lui Frédéric Moreau, caracterizată prin oscilări și eșecuri și încheiată cu resemnare, pentru a combate principiile idealiste ale romanticilor.

¹⁶ “...the love that goes shopping for a suitable mate”.

Dacă am aprecia, în acord cu titlul operei tocmai menționate, că sentimentele personajelor sunt într-adevăr educabile, am putea extinde luarea în considerare a influenței educației – și, implicit, a mediului socio-cultural – asupra omului de astăzi și dintotdeauna. Dacă personalitatea reprezintă (și) o amprentă a modului de a fi al semenilor, un rezultat al contactului cu societatea și cultura, *oare unele sentimente (și iubiri) pe care le purtăm nu sunt și ele impregnate de cultură?* Oare tipul de iubire dominant aparține unei personalități *unice* sau unei personalități *colective*, ce respectă *norme culturale*?

Referitor la cel din urmă aspect, în volumul *Antropologia culturală. Un profil epistemologic*, Gheorghită Geană subliniază influența normelor asupra comportamentului omului: „Normele – implicite sau explicite – conferă comportamentului uman o orientare și niște standarde. Ele constituie mijlocul prin care cultura se structurează” (Geană, 2005: 134). În cazul nostru, normele (scrise sau nescrise) ale societății în care omul trăiește îi pot direcționa alegerile și acțiunile și, implicit, unele sentimente în relațiile cu partenerii. Tipul de iubire erotică, pasionalitatea, idealismul, atracția imediată în cazul unei persoane pot purta amprenta felului de manifestare a sentimentelor specific celor din jurul său. Superficialitatea ludicului sau, dimpotrivă, solidaritatea unui om ce manifestă iubirea *storge* pot fi amprente ale unui mediu socio-cultural ce promovează aceste caracteristici. Spre deosebire de psiholog – preocupat, printre altele, ca mai sus, de stabilirea unei tipologii a iubirii – țelul unui antropolog este să descopere modalitatea prin care mediul social a format trăsături comportamentale în cazul membrilor săi, să dezvăluie „sistemul de norme al unei comunități, adică patternul ei cultural” (*ibidem*).

O interpretare interesantă – cel puțin din punct de vedere al denumirilor tipologiilor descoperite – a *patternului* cultural îi aparține antropologei americane Ruth Benedict, autoarea volumului *Modele ale culturii*¹⁷. Aceasta „a fost izbită de marea deosebire dintre cultura indienilor Pueblo din sudul Statelor Unite ale Americii și culturile altor triburi vecine. Ea era convinsă că deosebirile trebuie căutate nu în ritualurile și manifestările de suprafață, ci într-o structură psihică fundamentală” (Geană, 2005: 150–151). R. Benedict a dezvoltat ceea ce se numește „abordare configuraționistă” în antropologia culturală, „explorând modul în care diverse instituții, activități și trăsături ale unei culturi date sunt integrate unui întreg structurat” (Mambrol, 2017). Inspirată de Friedrich Nietzsche, aceasta a recurs la termenii *dionisian* și *apolonian* – termeni folosiți de filosof în volumul *Nașterea tragediei* pentru a desemna două

¹⁷ Orig.: *Patterns of Culture*.

principii centrale în cultura greacă, „principii diametrical opuse de obținere a valorilor existenței”¹⁸ (Benedict, 1971 [1935]: 56) – pentru a denumi culturile observate. Ea a identificat, astfel, o cultură *dionisiană*, ce se particularizează prin exces și o cultură *apoloniană*, caracterizată prin echilibru și chibzuință. Autoarea menționează că nu toate diferențele expuse de Fr. Nietzsche în studiul său corespund întru totul cazului culturilor grupurilor de indieni din Statele Unite ale Americii avute în vedere, însă le-a utilizat pentru că aceste denumiri clarifică foarte bine contrastul dintre indienii pueblo și grupurile învecinate (*ibidem*: 57). Cele două categorii sunt descrise de R. Benedict, explicitându-l pe Fr. Nietzsche, astfel: „[Dionisianul] caută să atingă în cele mai prețuite momente ale sale evadarea din limitele impuse asupra lui de cele cinci simțuri, să acceadă într-o altă ordine a experienței. Dorința dionisianului, în experiența personală sau în ritualuri este (...) să obțină excesul. Cea mai apropiată analogie pentru starea emoțională urmărită este ebrietatea (...)”¹⁹ (*ibidem*: 56). Apolonianul, din contră, „păstrează calea de mijloc, rămâne pe drumul cunoscut, nu se amestecă în stări psihice perturbatoare”²⁰ (*ibidem*: 56–57). Ca instanță a culturii apoloniane, cultură promovând cumpătarea, *aurea mediocritas*, indienii pueblo nu sunt atrași de elemente și situații ce pot să perturbe emoțional. În opoziție cu aceasta, ca reprezentante ale culturii dionisiane, triburile kwakiutl caută tocmai excedarea granițelor. De același nivel, triburile dobu sunt caracterizate ca având „simplitatea maniei”, dar și un spirit competitiv ce poate conduce la distrugere, iar „fiecare avantaj este obținut pe seama unui rival învins”²¹ (*ibidem*: 102).

Ca exercițiu antropologic, am putea extinde dualitatea apolonian-dionisian, armonie-perturbare, de la cazul triburilor americane la nivelul tuturor culturilor. Modelele culturale conțin norme care generează atât modalități de acțiune, cât și valori și sentimente în cadrul relațiilor cu partenerii, în special. Membrii culturilor dionisiane sau apoloniane și-ar manifesta, astfel, iubirea în funcție de mediul în care cresc, de oamenii cu care interacționează și de valorile pe care le preiau. Trăirea în exces, depășirea granițelor, specifice culturii dionisiane, sunt trăsături ce pot fi ușor identificate în structura iubirii de tip *eros*, *ludus* și *mania*. Intensitatea, dorința sunt constante comune ce caracterizează cele trei tipuri de dragoste, fiecare manifestându-le prin propria sa modalitate: eroticul și maniacul prin reacțiile lor și raportarea la relație, ludicul prin numărul

¹⁸ “...two diametrically opposed ways of arriving at the values of existence”.

¹⁹ “[The Dionysian] seeks to attain in his most valued moments escape from the boundaries imposed upon him by his five senses, to break through into another order of experience. The desire of the Dionysian, in personal experience or in ritual is (...) to achieve excess. The closest analogy to the emotions he sees is drunkenness (...)”.

²⁰ “[The Apollonian] keeps the middle of the road, stays within the known map, does not meddle with disruptive psychological states”.

²¹ “...every advantage is gained at the expense of a defeated rival”.

mare, intens de cuceriri pe care și-l dorește. Această intensitate în relații amintește de excesul și excedarea granițelor proprii culturii dionisiane. Niciunul dintre tipurile menționate nu acceptă limitele, conformismul, căci eroticul își proiectează imaginea partenerului într-o lume ideală, dincolo de granițe, ludicul caută să își lărgească numărul de cuceriri, excesiv în raport cu o persoană ce manifestă, de exemplu, o iubire de tip *storge* sau *agape*, iar maniacul simte nevoia de atenție, de posesie, trăind cu teama că va fi înșelat și acționând într-un mod ce îi creează disconfort partenerului său. Zbuciumul sufletesc, dezaxarea pe care le-am găsit la personajul feminin Didona în episodul tragic al cărții a patra din *Eneida*, se remarcă și în cazul iubirii de tip *mania*, la Ștefan Gheorghidiu sau la Iunona, personaje ce se înscriu în categoria victimelor în dragoste și a căror raportare la dragoste este lipsită de cumpătare.

Tocmai această lipsă a măsurii conduce firul relației spre dezechilibru. Din exemplele menționate la fiecare tip de iubire, putem constata că niciunul dintre personajele care ipostaziază tipurile „dionisiane” nu a finalizat într-o manieră fericită povestea de iubire, din lipsa armoniei și a cumpătării; cele trei tipuri de iubire conțin semne evidente ale unei culturi de tip dionisian. În cazul respectivelor personaje, relația devine periculoasă și tinde să se destrame.

Destrămarea cauzată de un puternic dezechilibru este evidențiată în primul exemplu oferit la iubirea *eros*, în cartea a IV-a a epopeii *Eneida*, ce redă caracterul fatal al sentimentelor reginei Didona. Aceasta moare în final din cauza iubirii nepotrivite, neîmpărtășite de Aeneas și din gestionarea lipsită de echilibru a sentimentelor sale. O astfel de iubire vătămătoare se cere a fi evitată de eroul epopeii prin intermediul zeului Mercur, solia trimisă de Iuppiter, care îi poruncește lui Aeneas să părăsească Cartagina, provocând astfel refularea sentimentelor Didonei până la sinucidere. Reprezentantului viitoarei Rome nu i-ar fi fost permis să se dezonzoreze prin această iubire excesivă; prin urmare, episodul capătă valoare de simbol pentru iubirea neîmplinită și nefastă, dar are valoare simbolică și în ceea ce-l privește pe Aeneas, viitor întemeietor de cetate, personajul întruchipând capacitatea de a renunța la o relație nepotrivită pentru împlinirea unei meniri.

Neîmplinirea iubirii, ca în cazul anterior menționat, încearcă să o evite poetul latin Ovidius în *Arta iubirii*, în care prezintă modalități de obținere și păstrare a amorului feminin, insistând, cel puțin în debut, asupra aspectelor de suprafață: frumusețea și atracția fizică, locurile de întâlnire, discuțiile, petrecerile, și mai puțin asupra dragostei de profunzime.

Iubirile din ambele exemple preluate din literatura latină poartă amprenta trăsăturilor culturii dionisiane; lipsa echilibrului, răscolirea instinctelor sunt – după cum se va evidenția mai jos – un ecou al modului de a trăi al grupului cultural de care aparțin autorii lor. Tot din sfera latinității este preluat și exemplul următor, pentru iubirea de tip *ludus*: în romanul picaresc

Satyricon, încă din primele pagini, protagonistul Encolpius este condus într-un lupanar, printre curtezane, de către un personaj ce-i părea ca o vrăjitoare. Romanul continuă într-o atmosferă lipsită de seriozitate, dezechilibrată, superficială, iar trivialitatea domină întregul episod al cinei lui Trimalchio, episod care înfățișează mediul în care și romanii trăiau. Textul ce descrie această cină conține chiar cuvântul cheie al tipului de cultură anterior menționat: Bachus (zeul vinului la romani) sau Dionysos (în mitologia greacă): „Pe când vorbeam, un sclav frumos, încununat cu viță și iederă, care făcea când pe Bachus exaltat, când pe cel beat, când pe cel cufundat în vise, oferi de jur-împrejur struguri dintr-un coșuleț, recitând, cu glas foarte ascuțit, poeme de-ale stăpânului său. Trimalchio, întorcându-se la auzul acestui glas: «Dionysos, îi zise, să fii liber!» (...) Atunci, Trimalchio spuse din nou: «N-o să mai tăgăduiți că am un tată ‘liber’»”²² (Petronius, 1921: 175–176).

Ipostazele lui Bachus, prezentate în *Satyricon*, precum și prezența vinului în abundență, îmbinarea acestuia cu dulceața mierii și atmosfera trivială atestă un mediu cultural de tip dionisian. Cum literatura este o oglindire a realității vremii, se poate infera că și mediul socio-cultural latin din acea perioadă era caracterizat de hedonism, exagerare, petreceri fastuoase, muzică și dans, trivialitate. Această afirmație este întărită de discursul profesorului Agamemnon din debutul romanului, în care condamnă pierderea răbdării, superficialitatea, dar și de personajul Eumolpus, care a recunoscut că setea de bani și de vin a condus la dispariția dragostei de artă și frumos. Principiile de viață identificate în roman reprezintă un ecou al culturii de care autorul lui aparține și anume al unui *modus vivendi* latinesc, al cărui deviză ar putea fi îndemnul formulat de Horatius: „Trăiește clipa / Bucură-te de ziua de astăzi!” („Carpe diem!”). Personajele prezentate ar putea constitui exponenți ai culturii din care fac parte ei înșiși și autorii lor, o cultură a excesului, detaliată în cele ce urmează:

„Petrecerile fastuoase implicau nu doar feluri de mâncare, rafinate și uimitoare, ci și muzică, dansuri, scamatorii, sclavi și slave frumoase în veșminte străvezii, perne de purpură, cununi de flori și adevărate orgii de miresme – ploi de petale de trandafiri, porumbei cu aripile înmuiate în parfum... Vinul era nelipsit de la ospete; mai mult decât o băutură, el era un element al vieții sociale, ca și azi. Numai că, pe atunci, a bea până la starea de greață (...) era un comportament acceptabil la un banchet (...) Appetitul pentru distracții brutale, pentru suferință și sânge era un element definitoriu al societății romane. Într-o civilizație războinică, creată de un neam de invadatori, această preferință nici nu este, de altfel, surprinzătoare” (Stănescu, 2010).

²² „Liber”, ca adjectiv, însemna „liber”, însă ca substantiv îl indica tot pe zeul Bachus. În traducerea lui Eugen Cizek apare structura „tatăl Liber”, reprezentându-l pe Bachus (Petronius, 1995: 176).

În gândirea romană, Bachus era asociat cu ludicul, cu vinul, dar de asemenea pregătit și pentru participarea în război, latinii fiind obișnuiți și neîntrecuți în lupte, o populație dornică de cuceriri.

Perspectiva prezentată a latinilor despre iubire și viață corespunde, potrivit exemplelor, fără îndoială, unei culturi dionisiane. Totuși, exemplele preluate din literatura și cultura latină nu justifică logic plasarea ei *întru totul* în tipologia culturii dionisiane. Cu toate că i-a corespuns și acest tip, fapt demonstrat de exemplele literare menționate, tipologia ei a fost influențată și de evoluția vremurilor, a credințelor, a religiilor etc. Bineînțeles că trăsăturile anterior menționate nu se aplică uniform tuturor membrilor (au existat, de asemenea, și personalități cu o altă orientare, precum unii scriitori și artiști ai vremurilor), și nici mediului socio-cultural din toate epocile. Ele caracterizează cultura latinilor într-o anumită perioadă a existenței Romei.

În contrast cu tipul dionisian de cultură, am remarcat cultura apoloniană, caracterizată de echilibru, rațiune, prudență. Dacă tipul de iubire față de partener este influențat de trăsăturile mediului din care individul face parte, atunci, în acest caz, relațiile vor fi mai degrabă ordonate și armonioase. Două dintre cele șase tipuri de iubire se caracterizează prin cumpătate și stabilitate: *storge* și *agape*. După o privire atentă a descrierii lor, se observă o serie de similarități: ambele presupun angajamente durabile, o relație solidă, bazată pe respect și dăruire. Îndepărtarea de tot ceea ce perturbă omul și căutarea echilibrului sunt, de asemenea, și constante ale culturii apoloniane. Iubirea *agape* (cea despre care afirmăm că, având un înțeles apropiat de cel cu care apare la J.A. Lee, apare și în sfera creștină – vezi nota 15) este o iubire *plină*, castă, armonioasă, compatibilă, deci, cu o cultură de tip apolonian. În acest punct, re-apropierea de analitica modului creștinesc al iubirii *agape* ilustrează bine compatibilitatea. Această iubire reunește tot ceea ce în creștinism este considerat virtute (răbdarea, smerenia, bunătatea etc.), cu idealul ca persoana să se preocupe de interesul altuia mai mult decât de cel propriu, fiind vorba de o dragoste capabilă de sacrificiu, al cărui caracter etern, neinfluențat de timp și de spațiu, este evocat de multe ori de-a lungul *Bibliei*. Valoarea sa constă nu în ceea ce posedă, ci în ceea ce este capabilă să dăruiască. Însăși descrierea dragostei reprezintă un îndemn către creștini înspre practicarea sa; prin urmare, oamenii care asumă cultura creștină devin spirituali prin chiar respectarea normelor *scrise* ale iubirii și ale conviețuirii în armonie. Principiile creștine, ce prezintă asemănări cu principiile apoloniane, urmează să își lase amprenta în modalitatea de a iubi a practicanților. Totuși, dincolo de apolonian, vorbim de un ideal creștin al iubirii *agape* ca fiind chiar iubirea pe care Mântuitorul Iisus Hristos a arătat-o lumii: „Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (Ioan, 3: 16); „Și aceasta este porunca Lui, ca să credem întru numele lui Iisus Hristos, Fiul Său, și să ne iubim

unul pe altul, precum ne-a dat poruncă” (1 Ioan, 3: 23). Prin urmare, o iubire *absolută*, gata de a transcende oricând în *sacrificiu*,²³ modelul fiind, deci, Dumnezeu Însuși, care L-a trimis pe Fiul Său ca jertfă pentru oameni. Sacrificiul este dovada unei iubiri necondiționate, care se hrănește din propria sa substanță. Sacrificiul urmează să reglementeze ființa și să înlăture „poftele” membrilor comunității creștine; de aici, și îndemnul apostolului Pavel: „Să umblăm cuviincios, ca ziua: nu în ospețe și în beții, nu în desfrânări și în fapte de rușine, nu în ceartă și în pizmă; Ci îmbrăcați-vă în Domnul Iisus Hristos și grija de trup să nu o faceți spre pofte” (Romani, 13: 13–14).

Internalizând învățături a căror esență este reprezentată de cumpătare și înfrânare, creștinii aspiră la o modificare comportamentală, încercând să reflecte, prin tot ceea ce săvârșesc, „lumina” pe care o au în interior. Influența creștină s-a manifestat și în lumea romană, unde cei convertiți au abandonat cultura antică și au devenit martori ai Adevărului, schimbându-și principiile, faptele, viața: „Într-o societate îmbătată de literatură și dezobișnuită de adevăr, apare creștinismul, îndreptat în întregime spre viața interioară, convins în mod pasional de seriozitatea firii umane (...)”²⁴ (Labriolle, 1920: 21).

În ceea ce privește iubirea *storge*, exemplul referitor la relația dintre Sfântul Francisc și Sfânta Clara are, la rândul său, un caracter spiritual, ilustrând o iubire ghidată de principiile creștine, lipsită de „febră” și de „neburnie”, armonioasă. Iubirile *storge* și *agape* ținesc către echilibru și cumpătare, stabilitatea lor amintește de apolonian, spre deosebire de *eros*, *ludus* și *mania*, al căror dezechilibru și caracter dionisian l-am ilustrat mai sus.

Ultimul tip de dragoste, *pragma* – ce se caracterizează prin viziune practică, reflecție și prin dorința ca partenerul să se integreze în idealul social al celui care o manifestă –, s-ar putea încadra, dată fiind duplicitatea sa ilustrată în exemple, în ambele tipuri de culturi, dionisiană și apoloniană. Apartenența sa la un anumit tip depinde de context, de principiile, scopul și consecințele iubirii pragmaticului. Cuplul Pierre și Marie Curie ar reprezenta un model ce relevă trăsăturile „pozitive” ale dragostei *pragma*, căci unește persoanele care au interese comune. Același tipar funcționează și pentru cuplurile de regi care s-au căsătorit pentru stabilirea alianțelor în beneficiul statelor de care aparțineau. Dacă însă iubirea este folosită ca mijloc pentru avansarea în ierarhia socială a vremii și are la bază aspectul financiar, ea poate deveni năucitoare și cu final dureros, ca în cazul personajului realist Frédéric Moreau. Esența dionisiană sau apoloniană a iubirii *pragma* se revelează în funcție de zbuciumul sufletesc sau de liniștea pe care aceasta îl/ o

²³ Punct în care apolonianul și dionisianul se contopesc.

²⁴ „Dans une société ivre de littérature et déshabituée de la vérité, le christianisme apparaissait, tourné tout entier vers la vie intérieure, convaincu passionnément du sérieux de la vie humaine (...)”.

creează, de consecințele ei asupra partenerilor și asupra oamenilor din mediul social mai larg. Dacă iubirea pragmatică are ca finalitate prosperitatea unui grup (local, național etc.) și stabilirea unui echilibru între membrii lui, atunci aceasta aparține sferei culturii apoloniane. Dacă pragmaticii urmăresc interesele proprii și statutul financiar, chiar cu riscul ca acțiunea lor să conducă spre destrămarea ordinii, înseamnă că aceștia aparțin unui mediu cultural dionisian.

Astfel, cele șase tipuri de iubire se asociază unor modele culturale opuse ca principii. Contrastul dintre acestea este justificat și de perspectivele lor existențiale: în cazul tipurilor de dragoste ce se încadrează în sfera dionisianului, în romanul *Satyricon*, replica personajului Trimalchio demască o perspectivă hedonistă: „Vinul este vieața” (Petronius, 1921: 143). Aceasta contrastează puternic cu principiile de echilibru ce fundamentează iubirea de tip *storge* și *agape*, a căror perspectivă senină și rațională se remarcă – în cazul creștinismului – în versetul 13 din capitolul al 4-lea din *Pildele lui Solomon*: „Ține cu tărie învățătura și nu o părăsi, păzește-o căci ea este viața ta”. Viața, și prin urmare tot ce implică aceasta, este considerată fie vin (desfătare, trivialitate), fie învățătură creștinească (virtute, stabilitate). Principiile care s-au aflat la baza acestor afirmații poartă, de asemenea, și influențe ale mediilor culturale în care autorii acestora s-au aflat, ale gândirii și valorilor vremurilor. Concepția oamenilor despre viață, despre iubire, despre modalitatea optimă de manifestare a sentimentelor îi situează fie într-o categorie „dezechilibrată”, fie într-una „armonioasă”, le ghidează comportamentul și le asigură fie un soi de involuție, fie unul de împlinire.

În concluzie, clasificarea iubirilor realizată de psihologul John Alan Lee redă o viziune originală, a cărei actualitate se remarcă și după mai mult de patru decenii, corespunzând diversității firii umane și modului de raportare la dragoste. Problematika pe care am încercat să o deschid și să o tratez prin exemple relevante a constatat în potențialitatea existenței unei influențe a mediului socio-cultural, cu normele sale scrise sau nescrise, asupra modului de manifestare a iubirii. Încadrarea tipurilor de dragoste într-o tipologie culturală – în cazul de față, dionisiană sau apoloniană – depinde de trăsăturile lor definitorii, comune cu cele ale unui anumit mediu cultural, și clasifică iubirile în două categorii contrastante. Exemplele preluate din literatură și cultura majoră²⁵ (latină, românească, franceză, creștină) au căutat să justifice apartenența acestora la un mediu cultural specific sau să redea asemănările cu el. Psihologia lui J.A. Lee, îndreptată – ca orice psihologie – spre „interiorul” omenesc, poate să se îndeplinească armonios cu perspectivele antropologice, ce au în vedere mai degrabă mediul extern. Între cele două planuri – interior și exterior – există o influență reciprocă: mediul²⁶ în care omul crește poate influența trăsăturile sale

²⁵ „Cultura majoră”, în sensul lui Lucian Blaga.

²⁶ Cultural și fizic, deopotrivă.

interioare și raportarea sa la relațiile interumane, inclusiv cele de iubire, iar valorile interioare pe care fiecare individ, în specificitatea sa, le poartă pot influența mediul cultural, devenind un reper pentru semenii săi. Relația dintre *individ* (și implicit convingerile, comportamentul său) și *cultură* devine, astfel, reciprocă.

BIBLIOGRAFIE

- Benedict, Ruth, 1971 [1935], *Patterns of Culture*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Crăciun, Christian, 2020, „Trupuri perche”, în Anișoara Ștefănuță (coord.), *Dragostea: opinii, reflecții, ipostaze*, Ploiești: Mythos, pp. 145–151.
- Dick, Steven J., 1997, “Pierre and Marie Curie” (https://pages.mtu.edu/~pcharles/SCIHISTORY/Marie_Curie.html, accesat la 10 aprilie 2020).
- Flaubert, Gustave, 2020, *Educația sentimentală*, traducere de Eduard Brăileanu, București: Editura RAO.
- Geană, Gheorghiță, 2005, *Antropologia culturală. Un profil epistemologic*, București: Criterion Publishing.
- Geană, Gheorghiță, 2020, “Fieldwork as Initiation in Anthropological Knowing. Aspects of Personal Experience”, în Raluca Mateoc și François Ruegg (eds.), *Recalling Fieldwork. People, Places and Encounters*, Wien/ Zürich: LIT Verlag.
- Labriolle, Pierre de, 1920, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris: Société d’édition Les Belles Lettres.
- Mambrol, Nassrulah, 2017, “Benedict Ruth and Cultural Anthropology”, în *Literary Theory and Criticism* (<https://literariness.org/2017/05/06/benedict-ruth-and-cultural-anthropology/>, accesat la 22 septembrie 2021).
- Maxim Mărturisitorul, 2017, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, în *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. II, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, București: Humanitas.
- Ovidius, Publius Naso, 2001, *Opere*, Chișinău: Editura Gunivas.
- Petrescu, Camil, 2009, *Ultima noapte de dragoste, întâia noapte de război*, București: Jurnalul Național.
- Petronius, Arbiter, 1921, *Satyricon*, în *Joyce Lexicography*, vol. 125, traducere de Ion M. Marinescu, București: The online Publishing House of the University of Bucharest, (<https://editura.mttl.ro/carti/Petronius.%20Satyricon.%20Vol.%20125.%20CLP.pdf>, accesat la 30 septembrie 2021).

- Petronius, Arbiter, 1995, *Satyricon*, în *Joyce Lexicography*, vol. 125, traducere de Eugen Cizek, București: The online Publishing House of the University of Bucharest, (<https://editura.mttlc.ro/carti/Petronius.%20Satyricon.%20Vol.%20125.%20CLP.pdf>, accesat la 30 septembrie 2021).
- Plautus, Titus Maccius, 1974, *Amphitryo*, traducere de Nicolae Teică, București: Editura Minerva.
- Regan, P., 2002, “General Theories of Love” (https://www.sagepub.com/sites/default/files/upm-binaries/3222_ReganChapter1_Final.pdf, accesat la 2 octombrie 2021).
- Stănescu, Mihaela, 2010, „Plăcerile romanilor – Imperiul de larg consum”, în *Descoperă.ro* (<https://www.descopera.ro/cultura/6441475-placerile-romanilor-imperiul-de-larg-consum>, accesat la 2 octombrie 2021).
- Vergilius, Publius Maro, 2007, *Eneida*, traducere de George Coșbuc, București: Editura Mondero.
- Biblia sau Sfânta Scriptură*, 1988, București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- “Chart of the Six Love Styles”, în *Psychology Charts* (<http://www.psychologycharts.com/six-love-styles.html>, accesat la 9 aprilie 2020).
- “Colors of love” [program de concert], 2017, Connecticut: Central Connecticut State, University Department of Music (<https://www.ccsu.edu/usingers/files/ColorsOfLove.pdf>, accesat la 30 martie 2020).
- „Quel type d’amoureuse, d’amoureux êtes-vous?” (<http://la-relation-amoureuse.fr/wp-content/download/profils-amoureux.pdf>, accesat la 6 aprilie 2020).
- „Sfânta Clara”, în *Wikipedia* (https://ro.wikipedia.org/wiki/Sfânta_Clara, accesat la 10 aprilie 2020).
- “6 Types of Love: Which kind of lover are you?” (<http://www.couplescounselingchicago.net/6-types-love-kind-lover/>, accesat la 8 aprilie 2020).

Résumé:

De l'amour eros à l'amour agape. Une typologie psycho-culturelle de l'amour

Cet article a pour but de présenter la classification des types de l'amour selon le psychologue John Alan Lee, ainsi que leur relation avec les modèles culturels de Ruth Benedict, relation soutenue par des exemples littéraires, qui indiquent la présence d'une démarche d'anthropologie littéraire.

Au fil du temps, les savants ont défini et ont exploré les hypostases de l'amour, en réalisant de nombreuses classifications. Une classification très importante est connue comme „la théorie des six types d'amour”, qui a été développée par le sociologue et psychologue canadien John Alan Lee dans son livre, *Colours of Love: An exploration of the Ways of Loving* [Les couleurs d'amour: Une exploration des modalités d'aimer], publié en 1973. J.A. Lee a identifié trois types principaux d'amour (*eros*, *ludus*, *storge*) et trois types secondaires (*mania*, *agape* et *pragma*). *Eros* représente l'amour érotique, basé sur l'attraction émotionnelle et sur l'amour au premier regard, il est caractérisé par la présence des sentiments intenses. *Ludus* est connu comme *l'amour-divertissement*, caractéristique aux personnes qui veulent s'affirmer par un grand nombre de séductions et de conquêtes. *Storge* représente l'amour stable, qui commence comme une amitié et qui se développe par étapes. *Mania* est l'amour possessif, caractérisé par l'implication émotionnelle intense et parfois irrationnelle. *Agape* représente l'amour altruiste, basé sur l'empathie et sur la compassion. L'amour chrétien *agape* fait valoriser l'autre plus que soi-même. *Pragma* est connu comme l'amour pragmatique, vu d'une manière réaliste et basé sur des critères précis.

Après avoir parcouru cette classification complexe, une question s'impose: la manière d'aimer est l'expression de l'âme, mais est-ce qu'elle peut être aussi l'expression de *l'éducation* sentimentale et être influencée par le milieu socio-culturel? Est-ce que le type d'amour appartient à une personnalité *unique* ou à une personnalité *collective*, qui respecte des *normes culturelles*?

Une interprétation intéressante de la typologie culturelle a été réalisée par l'anthropologue Ruth Benedict, qui, inspirée par le philosophe Friedrich Nietzsche, a divisé la culture des groupes qu'elle a observés en deux catégories: la culture dionysiaque – dont les traits sont l'excès, le plaisir, l'expansion des limites, et la culture apollinienne, caractérisée par l'harmonie, la modération, l'équilibre. Ces typologies culturelles contiennent des normes qui peuvent générer des façons d'agir, des valeurs et des types d'amour manifestés dans les relations avec les partenaires. On pourrait, donc, faire un exercice anthropologique et encadrer les types d'amour

dans une typologie culturelle ou bien établir les similitudes avec celles-ci. Les amours *eros*, *ludus* et *mania*, ayant comme traits communs l'excès, le déséquilibre, le désir, rappellent les traits caractéristiques de la culture dionysiaque. Par contre, les types d'amour *agape* et *storge*, équilibrés, basés sur le respect et la modération présentent des similitudes avec la culture apollinienne. L'amour *pragma* a des traits identifiables dans les deux cultures: il peut conduire vers le déséquilibre s'il vise seulement les intérêts et la condition sociale ou il peut être équilibré si les deux partenaires établissent leur relation pour assurer la prospérité du couple.

Ainsi, la classification du psychologue John Alain Lee, qui vise l'individuel, commence à fusionner avec la perspective anthropologique, socio-culturelle. Le milieu influence ses membres et leur rapport avec les partenaires. Les valeurs de l'individu aussi influencent ses proches, devenant un repère pour eux, donc la relation entre *l'individu* et *la culture* devient biunivoque.

Mots-clés: culture apollinienne, culture dionysiaque, milieu socio-culturel, normes, personnalité, types d'amour.

Nicolae Constantinescu*

nicconstantinescu@yahoo.com

Perspective antropologice în opera profesoarei Sanda Golopenția-Eretescu¹

Cititorului atent, care a parcurs integral *Dicționarul etnologilor români. Autori. Publicații periodice. Instituții. Mari colecții. Bibliografii. Cronologie*, ediția a III-a, revăzută și mult adăugită, 2006, de Iordan Datcu, nu-i va fi scăpat faptul că anul în care s-au născut cei mai mulți folcloriști, etnologi, etnografi, antropologi reținuți în *opera magna* a lui Iordan Datcu este 1940, cu 25 de personalități, urmat de 1944, cu 17 nume, 1942, cu 16, 1939 cu 13, 1941 și 1943, cu câte 12 titulari. 95 de nume de autori, născuți între 1939 și 1944, dintr-un total de 795 de articole, incluzând publicații, instituții, mari colecții, ceea ce procentual este destul de mult. Cum se explică această „înghesuială” de folcloriști/ etnologi/ etnografi născuți pe durata celor cinci-șase ani de război, nu știm și nici nu ne propunem să aflăm acum, deși explicații s-ar putea găsi, fie ele conjuncturale sau nu.

Cert este că această «generație a războiului» a crescut și s-a format în anii „democrației populare”, după „primele alegeri democratice din România”, cele de la 6 martie 1945, după alungarea Regelui din țară și după proclamarea Republicii Populare, în care legile erau impuse de la Moscova și în care „lumina venea de la Răsărit”, în care trecutul mai îndepărtat sau mai apropiat era șters cu buretele, iar principiul dominant de viață era „lupta de clasă”.

Școala primară devenise elementară, gimnaziul era acum „ciclul doi”, liceul se chema „școala medie”, cu o durată redusă, după modelul sovietic, la zece clase, la sfârșitul cărora se dădea nu bacalaureatul, ci un „examen de maturitate”. Învățământul superior își deschisese larg porțile, ca să folosească o formulă din materialele de propagandă ale Partidului Muncitoresc Român (P.M.R.), „forța conducătoare în R.P.R.” (= Republica Populară Română). Pentru cei care au trăit

* Prof. univ. (emerit) dr., Școala Doctorală Litere – Universitatea din București.

¹ Textul de față reprezintă varianta scrisă a conferinței „Sanda Golopenția, perspectiva antropologică”, susținută la *Colocviile societății prahovene de antropologie generală*, ediția a V-a, Cheia, 26–30 iulie 2021.

acele vremuri, copii, adolescenți, tineri, viața mergea în tiparele impuse de noile condiții, în noi circumstanțe, greu, dacă nu imposibil de modificat, chiar dacă unii, plini de speranța că „vin americanii”, au luptat în munți cu arma în mână, pentru o iluzorie revenire la normal. Dar zarurile fuseseră aruncate la Ialta și istoria și-a urmat drumul încă patruzeci și cinci de ani, până în decembrie 1989.

În varianta „soft” a acestei istorii apare pionieratul („Am cravata mea, sunt pionier! / Și mă mândresc cu ea, / Sunt pionier!”), prima treaptă întru formarea omului nou, constructorul „conștient”, de mai târziu, al „societății socialiste multilateral dezvoltate”, taberele pentru copii și tineret („Petre, Otto și cu Feri / Au plecat în miezul verii / Într-o tabără, la mare...”, numele celor trei copii sugerând armonia etnică din republica populară), festivalurile, începând cu acela din 1953, precedat de un lung „post al festivalului”, adică penurie de produse alimentare, pe care am reîntâlnit-o, în 1979, când mă reîntorceam în țară de la lectoratul de limba română de la Universitatea din Turku, Finlanda, trecând prin Berlinul de Est, din R.D.G., înfometat de același festival al tineretului și studenților, concursurile școlare, spartachiada, olimpiadele școlare, munca patriotică, neluată prea în serios („Noi cu brațe ca oțelul / Vom culege mușețelul” și „Spic cu spic / Patriei snop”), însoțită de cântece patriotice, însuflețitoare: „Îți mulțumim, partid iubit, / că ne-ai călit!”.

Există, desigur, și o variantă „hard” a acestei perioade din istoria recentă a României: excluderile („Mutată la Lazăr, după ce *nu fusesem făcută pionieră*”, scrie Sanda Golopenția într-un loc), demascările², arestările, procesele, condamnările, execuțiile; cotele în agricultură; colectivizarea; deportările; pâinea pe cartelă și hainele „pe puncte”, munca la lăudatul canal și alte „binefaceri” ale vieții „noi”, pe care cei născuți în deceniile cinci-șase ale secolului trecut le-au trăit pe pielea lor sau indirect, prin părinți, rude, apropiați.

Este cazul profesoarei Sanda Golopenția (n. 2 martie 1940), fiica lui Anton Golopenția (1909-1951), sociolog de excepție, filosof al culturii, cercetător al vieții comunităților românești înaintea și în timpul Celui de Al Doilea Război Mondial, victimă a represiunii sălbatice din România „democrației populare”, mort nejudecat și necondamnat într-o închisoare comunistă, la 42 de ani, și a Ștefaniei Cristescu (Golopenția) (1908-1978), cu studii universitare la Paris, membră a Școlii Sociologice a lui D. Gusti, crescându-și singură cei doi copii, suportând vexațiunile unui regim totalitar, care nu-i uita și nu-i ierta pe „dușmanii poporului”, urmărindu-i,

² „Ședințele de demascare și exmatriculările erau în fond infinit mai puțin importante decât arestările care se făcuseră printre colegii noștri de an. (...) Mi se confirma o dată mai mult ierarhia întoarsă a vremilor. De acum înainte, ca și până acum, vor conta pentru mine, o simțeam fără s-o articulez, cei care au fost închiși, exmatriculați, excluși, «demascați», marginalizați sau ridiculizați. În ei voi avea încredere” (Golopenția, 2018b: 92–93).

cu o tenacitate absurdă, prin serviciul de cadre și prin „organele abilitate”, pe cei care le erau rude (copii, părinți, soț/ soție), mult după ce cel/ cei care se făcuse(ră) vinovat(ți) plătise(ră) cu viața sau cu ani grei de pușcărie vina reală ori inventată pentru care fuseseră stigmatizați.

Presiunea indusă de organele puterii a impus, ca o tehnică a supraviețuirii, *tăcerea*: „La terminarea studiilor eram doctor în tăcut”, rememorează, după decenii, Sanda Golopenția anii *aceia*. „După facultate, cele o mie de fețe ale tăcerii au continuat să mi se dezvăluie, ca multora dintre cei care aparțin generației noastre. Tăcerea la ședințe, tăcerea la defilări, nicio silabă în plus peste autobiografia poem sau baladă, fixată odată pentru totdeauna, recitată anost atunci când eram chemată la cadre. Tăceam pe stradă, tăceam la cozi. (...) Tăceam simplu, spre a rămâne normali” (Golopenția, 2009: 383).

Tăcerea primilor patruzeci de ani de viață, adică până în 1980, când Sanda Golopenția și soțul său, etnologul și scriitorul Constantin Eretescu, iau decizia gravă, dureroasă, de a se „autoexila” și emigrează în America, lasă loc altor „tăceri”, de data aceasta exprimate, scrise, făcute publice, în pagini din presa liberă, din S.U.A. și Europa de vest, în jurnale personale, în literatura autobiografică, în corespondență, recuperate, mai târziu, în secvențe masive ale operei sale, precum, de exemplu, în volumul *Vămile grave* (1999)³ și *Cartea plecării* (1995)⁴.

După evenimentele din Decembrie 1989, așteptate, ca speranță, de mulți dintre noi, neașteptate, ca desfășurare, „ca la noi la nimenea”, în viața Sandei Golopenția se deschid oportunități greu de întrevăzut, în 1980, la plecarea sa din România. Le evocă Ligia Bârgu-Georgescu (2020): Înainte de plecare, „s-au făcut bagajele, s-au triat lucrurile, iar Sanda a vrut să mai verifice încă o dată locuința. (...) Înainte de a părăsi apartamentul, ne-am privit, ne-am îmbrățișat și am plâns amândouă un timp. Eram sigure că nu ne vom mai vedea niciodată”. Acest „niciodată” s-a încheiat mai repede decât se putea prevedea și cele două prietene și colege de Institut s-au revăzut, la București, după numai zece ani.

În următorii treizeci de ani, Sanda Golopenția a reluat o muncă titanică, gândită cu mult timp înainte (de reținut, în acest context, uluitorul transfer, în colete mici, a întregii arhive a familiei Golopenția / AFG / în America, la fratele Sandei, Dan, „exilat” în S.U.A., unde își definitiva un doctorat, printr-o hotărâre judecătorească, luată la București), aceea de *recuperare*, acum putem spune aproape *integrală*, a scrierilor distinsilor săi părinți – concretizată în seria de *Opere* de Anton Golopenția (v. de ex. vol. I, *Sociologie. Antume*, 2002; vol. II, *Statistică, demografie și geopolitică*, 2000; vol. III, *Literatură, estetică și filosofie*, 2018; vol. V, *Statistică, demografie și geopolitică. Postume*, 2019, apărut înaintea volumului IV, în curs de editare) și

³ Reprodus în Sanda Golopenția, *Fluviul Alfeu sau despre exil și întoarceri. Proze scurte, eseuri, studii*, 2017, vol. 2.

⁴ *Idem*, vol. 1.

Ștefania Cristescu-Golopenția (mama) (*Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș)* [1940], ediția a III-a, 2002, *Descânțete din Cornova–Basarabia*, 2003, *Sporul vieții. Jurnal, studii și corespondență*, 2007) –, în jurul căreia sunt centrate unele studii din prima parte a volumului omagial, In onorem *Sanda Golopenția*, 2020: Mihail M. Cernea, „Reîmprospătarea sociologiei românești cu opere de valoare”, Zoltán Rostás, „Rapsodia epistolară: un ego-document unic – o abordare inovatoare”, Rodica Zane, „Rapsodia epistolară – fapt editorial total”, Sorin M. Rădulescu, „Confluente spirituale și destine culturale convergente: de la opera fiicei la opera părinților”, cu o listă aproape completă a scrierilor editate de Sanda Golopenția din opera părinților săi ⁵.

Revenim la tema *tăcerii*. În *Vămile grave* există o recenzie la cartea scriitoarei americane Tillie Olsen, intitulată *Tăceri*, a cărei lectură – notează Sanda Golopenția – „m-a trimis mereu cu gândul la tăcerea românească” (Golopenția, 1999/ 2017: 24). S. Golopenția glosează pe marginea diferitelor tăceri identificate de scriitoarea americană (tăcerea rezultată din cenzurări, tăcerea politică, tăcerea perfecționistului, tăcerea marginalilor, tăcerea celor care distrug și se distrug, tăcerile vieților care nu ajung nicicând la scris) și se oprește la cazul culturii române. Teoreticianul actelor de vorbire consideră că

„însemnătatea literaturii rezidă tocmai în faptul că, atunci când are puțința să crească liber, ea cheamă la expresie viața fiecăruia dintre cei cu care vine în contact. Cel care citește o literatură liberă, grăitoare, este chemat la cuvânt, la autoexprimare, în truda zilnică, darul de sine către semenii, în artă. Când lucrul nu se întâmplă, când ce-i cade în mână nu conține doza contagioasă de vorbă vie, cititorul este readus – și redus – prin lectură la o tăcere pe care cartea parcursă i-o confirmă. El este re-amuțit. Așa cum cenzura generează autocenzura, tăcerea scriitorului generează tăcerea cititorului, iar dialogul în care cititorul ar fi să dea replica este mereu eludat. Tăcerea se reproduce nestingherit” (*ibidem*: 47).

Articolul – recenzia de mai înainte – a apărut în *Mitul pagubei*,⁶ și vorbea despre o cultură română așezată ferm, de aproape cincizeci de ani, sub prigoana cenzurii. Este, direct, un mesaj pentru o literatură *angajată*, pe care, discret, Sanda Golopenția și soțul ei, etnologul Constantin Eretescu, au practicat-o fără emfază în tot timpul exilului lor, o literatură vorbitoare care să-i scoată, pe scriitor și pe cititor, din zodia tăcerii. Dar, notează etnologul/ politologul, „Este o cultură a tăcerii cultura în care tăcerea e considerată a avea o valoare mai mare decât exprimarea; în care tăcerea nu este pasivitate, retragere în inacțiune, ci fapta cea mai intens inovatoare.

⁵ Vezi Zoltán Rostás și Theodora-Eliza Văcărescu (eds), In Honorem *Sanda Golopenția*, 2020, pp. 124–125.

⁶ Providence, Hiatus, 1986

Poate – continuă comentatorul – că acesta este cazul unora dintre culturile amerindiene, al culturii indiene” (*ibidem*: 45), deschizând o porțiță către zona antropologiei culturale, iar prin referirea la cultura indiană se face sigur trimitere la eseurile lui Angelo Morretta⁷, despre care aflu din notița de pe coperta a patra la traducerea românească a lucrării *Cuvântul și tăcerea* că este un „cunoscut indolog de origine română”, necunoscut publicului românesc în 1986.

Aflăm, din contribuția lui Iordan Datcu la volumul omagial,⁸ că lingvista a scris un studiu de istorie literară, de patruzeci de pagini („Bătălii ale tăcerii”), publicat mai întâi în engleză (“Battles of Silence: The Institution of Literature in PostWorld-War II Romania”, 1993) și apoi în română, în volumul *Vămile grave* (1999), republicat în *Fluviul Alfeu...* „despre suprimare și supraviețuire în literatura română de după 1945, despre continuitate și discontinuitate, cu exemple concludente de scriitori” care își schimbaseră, după debut, cu precădere în „obsedantul deceniu”, modul de a scrie, trecând, unii „de la poet la aparatcic sau de la suprarealism la proletcultism” (Golopenția, 2017: 77). Schimbând ceea ce era de schimbat în teza lévi-strauss-iană despre „societățile calde” („fierbinți”, zice S. Golopenția, traducând eng. *hot*), adică cele europene, civilizate, și cele „reci”, adică primitive, autarhice, primele, cele „calde”, făcând obiectul de studiu al istoricului, în timp ce acelea „reci” fiind destinate studiului etnologului sau antropologului, Sanda Golopenția consideră că

„din punctul de vedere al literaturii și poate din acela al culturii în general, o diferență la fel de interesantă există – de data aceasta între culturile occidentale și cele est-europene – în care opoziția lévi-strauss-iană menționată mai sus, deși formal adecvată, nu prezintă orientare «justă» și se cere inversată. Țările est-europene au aparținut unei «a doua lumi» în care dorința și visul de a ordona viața, societatea și cultura au fost la apogeu pe cea mai mare durată a secolului al XX-lea” (*ibidem*),

susținând teoria „sincronismul” a lui Eugen Lovinescu și europenismul celor de la „Criterion”, în mare.

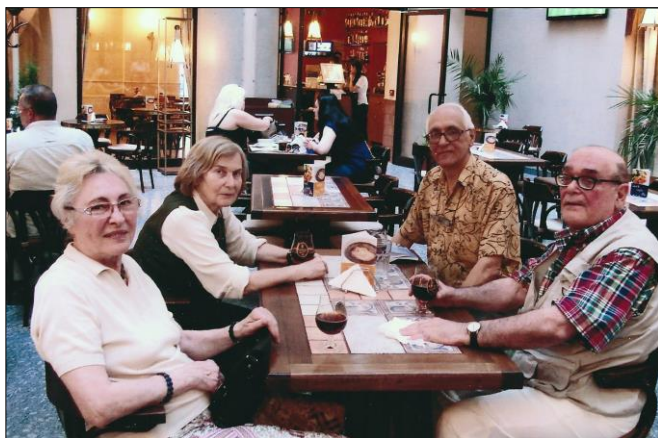
Punând în funcțiune instrumentele gândirii dicotomice, preluată de la structuraliști, lingvista distinge, în examinarea literaturii române, între „literatura instituită” și cea „în curs de instituire”. Din prima făceau parte „a) clasicii români, care-i constituiau miezul și b) marii scriitori ai veacului al XX-lea care se bucuraseră deja de o largă recunoaștere în perioada interbelică” (*ibidem*: 79), din a doua, scriitorii aflați „pe linie”, „autori oficiali” «megafonici»,

⁷ Angelo Morretta, *La parole e il silenzio*, Roma, 1970, trad. rom. de Mara și Florin Chirițescu, Editura Tehnică, București, 1994.

⁸ Zoltán Rostás și Theodora-Eliza Văcărescu (eds), In onoreem *Sanda Golopenția*, 2020.

după expresia lui Mircea Eliade, „ai unui deceniu literar trist și rușinos” (*ibidem*: 84).

Un tur ghidat în propria sa viață și operă, realizează cercetătoarea în interviul-mărturisire acordat profesorului universitar Otilia Hedeșan de la Timișoara, „De vorbă cu Sanda Golopenția”.



Familia Sandei Golopenția alături de familia Constantinescu.

De la stânga la dreapta:

Paula Constantinescu, Sanda Golopenția,
Nicolae Constantinescu, Coca (Constantin) Eretescu).

Un hypertext, în care evocă sau reconstituie experiențele sale de teren, la început sub egida a doi maeștri – Ovidiu Bârlea și Mihai Pop, ambii formați în perioada de înainte de Război, colaboratori ai lui Anton Golopenția, întâlniți, acum, în ipostaza lor de cercetători la Institutul de Folclor, pe care nu i-a urmat, totuși, ceea ce îl făcea pe primul să o considere o „trădătoare”, în timp ce lui Mihai Pop i se părea un lucru firesc, independența de gândire fiind o calitate de apreciat a unui om de știință. Pe amândoi îi evocă, în portrete apropiate, reluate în volumul *Bulevardele vieții* (2018). În portretul lui Mihai Pop, rețin grija permanentă a Profesorului pentru fiica lui

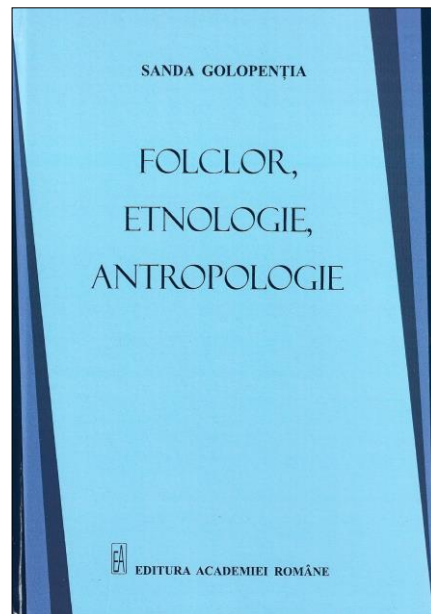
Anton Golopenția, cu care efectuase cercetarea de la Dâmbovnic⁹, căreia îi propune ca temă a tezei de doctorat „rima în poezia populară”, dar aceasta zice, la mult timp după întâmplare: „nu îmbrățișasem ideea de a scrie despre rima în poezia populară, cum mă îndemna Mihai Pop, preferând să mă ocup pe o vreme de proverbe” (Golopenția, 2018a: 100). Constat acum, după peste cincizeci de ani, că Profesorul avea teme „speciale” pentru studenți „speciali”, în primul rând pentru aceia pe care trebuia să-i ferească de chestiunile ideologice, ori rima era un astfel de subiect, „neutru”, din punct de vedere ideologic; așa că mi l-a „pasat” mie, traversând Bulevardul 6 Martie (sau Gheorghiu Dej) de la Universitate spre Muzeul de Istorie al Municipiului București (Palatul Suțu) (probabil că pasajul de la metrou Universitate, nu era construit). Eu nu aveam îndrăzneala să refuz oferta Magistrului, am intrat la doctorat și am scris teza despre rimă,

⁹ Mihai Pop și Anton Golopenția, „Dâmbovnicul, o plasă din sudul județului Argeș”, în *Sociologie românească*, IV, 1942, nr. 7–12, pp. 413–429, text republicat în Mihai Pop, *Folclor românesc I Teorie și metodă*, ediție îngrijită de Nicolae Constantinescu și Alexandru Dobre, Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, București, 1998, pp. 331–357.

susținută în 1971, publicată în 1973¹⁰. Aici ar trebui să notez, și eu, generozitatea de neuitat a Profesorului care începuse să iasă, din ce în ce mai mult, în străinătate, și, întors din U.R.S.S., mi-a adus *fotocopia* unei cărți fundamentale a unui mare folclorist rus/ sovietic, Viktor Maximovici Jirmunski (1891-1971), *Rifma. Eio istoria i teoria* (1923) (*Rima. Istoria și teoria rimei*), din care, cu ajutorul soției mele, licențiată în limbi slave, am „decupat” câteva idei, extrem de utile pentru demersul meu științific. Propunerea, făcută mai tarziu, împreună cu Mihai Pop jr., fiul Profesorului, cadru didactic, și el, la Facultatea de Litere, București, de a traduce lucrarea în limba română, la Editura Univers, a fost respinsă, pe motivul, întemeiat, poate, că scrierea e „prea specială” și că toate exemplele erau din literatura rusă, în limba rusă, deci, ceea ce ar fi îngreunat enorm efortul traducerii.

Despre Ovidiu Bârlea scrie la fel de cald, neuitând să menționeze anecdota care circula despre el în legătură cu „interogarea” subiecților/informatorilor, cu catalogul basmelor românești al lui Adolf Schullerus, *Werzeichnis der rumänischen Märchen und Mäarchen-varianten, Nach dem System der Märchentypen Antti Aarnes*¹¹, în mână; Sanda a auzit-o de la Ion Taloș, eu de la Vasile Tudor Crețu, istoria e aceeași.

În preajma aniversării a optzeci de ani de viață, Sanda Golopenția (n. 2 martie 1940) adunase, cu extraordinara sa putere de muncă, cu o tenacitate de neegalat, din propria sa operă, câteva volume de scrieri științifice, grupate în *Structuri, sisteme, transformări. Studii de lingvistică și poetică*, Editura Academiei Române, 2016, 671 p., *Acțiune, interacțiune, identitate. Studii de pragmatică lingvistică*, Editura Academiei Române, 2017, 756 p., *Studii de semiotică. Études sémiotiques. Semiotic Studies*, Editura Academiei Române, 2019, 537 p., *Perspective noi în studiul teatrului*, traducere din limba franceză Doina Jela și Sanda Golopenția; traducere din limba engleză de Nicoleta Dascălu, Spandugino, 2019, 887 p., plus un volum sinteză, retrospectiv, *Marele proiect*, Spandugino, 2020, 816 p., adunând studiile introductive, notele și comentariile la opera antumă și postumă a ilustrațiilor săi părinți, tatăl, Anton Golopenția și mama, Ștefania Cristescu-Golopenția.



¹⁰ Vezi Nicolae Constantinescu, *Rima în poezia populară românească*, Editura Minerva, 1973.

¹¹ F. F. *Communication edited for Folklore Fellows*, vol. XXVIII, Helsinki, 1928.

În pregătire era și un volum de studii, „al patrulea din seria consacrată publicării materialelor care atestă continuitatea preocupărilor de cercetare între perioada de până la 1980, când – scrie autoarea – am lucrat într-un institut al Academiei și perioada de după emigrarea în Statele Unite și până în prezent, când am fost profesor la Universitatea Brown din Providence, Rhode Island” (Golopenția, 2021: 7), volum apărut ceva mai târziu.¹²

Continuitatea cu cele trei volume anterioare ale seriei, în care au apărut nu mai puțin de 20 de materiale referitoare la folclor, etnologie, antropologie, scrise în română, franceză sau engleză („menționate într-o listă inițială și pe care nu le-am mai reluat în volum”, scrie autoarea) este de asemenea puternică. Din parcurgerea lor rezultă că studiile și articolele consacrate folclorului, etnologiei, antropologiei publicate anterior au fost exemple de tratare structurală, poetică, pragmatică sau semiotică a unor corpusuri cu care cercetătoarea venise în contact încă din anii de început ai facultății sau din cei ai activității inițiale la Institutul de Folclor. Articolele și studiile volumului au fost publicate între anii 1958 și 2018. Perioadele cele mai fertile sunt cele ale anilor 2010 (21 materiale) și 2000 (15 materiale), în care au fost reluate sau continuate, sub impulsul preocupărilor de istorie a Școlii sociologice gustiene, o serie de cercetări etnologice din cadrul acesteia.

Informațiile provin din introducerea la volumul *Folclor, etnologie, antropologie*, pentru care am scris un „referat de susținere” pe care îl încheiam – ca și când ceea ce scrie Sanda Golopenția ar fi avut nevoie de vreo recomandare – cu o astfel de apreciere:

„De fapt, tot ceea ce scrie Sanda Golopenția este *altfel*, încât cel/ cei care îi vor creiona profilul științific vor avea mari dificultăți în a o așeza într-o școală, într-o direcție de cercetare oarecare. Fidelă până la idolatrizarea măștrilor, Sanda Golopenția este un savant de sine stătător, lingvist emerit, semiotician, specialist în pragmatica lingvistică, în retorică și comunicare, în poetica și stilistica textului folcloric și a celui dramatic etc. Rigoarea gândirii analitice, învățată de la un matematician ca Solomon Marcus, acuitatea și suplețea unui gânditor social ca tatăl său, Anton Golopenția, atenția acordată amănuntului semnificativ, preluată de la un umanist ca Mihai Pop se regăsesc, toate, în studiile de folclor și etnologie ale profesoarei Sanda Golopenția, reunite în acest al patrulea volum al seriei de opere în curs de apariție la Editura Academiei Române, volum pe care îl recomand cu toată căldura.”¹³

La prezentarea din cadrul Colocviului de la Cheia (2021, vezi nota 1) eram în situația de a vorbi despre o carte care nu apăruse încă sau de a cărei apariție, publicare abia aflasem, la

¹² *Folclor, etnologie, antropologie*, 2021, 582 p. + Ilustrații (f. p.) + CV (1 p.).

¹³ Nicolae Constantinescu, Referat la volumul *Folclor, etnologie, antropologie*, Editura Academiei Române, 2020 (mss.).

momentul respectiv, prezentată cu acribia-i recunoscută de însăși autoarea sa, în prefața volumului, din care rețin alte câteva repere. Astfel, materialele volumului sunt dispuse în mai multe capitole („Teorie generală”; „Descântat”; „Varia”; „Istorie”; „Recenzii, cronici, referate”; „Anexa”), dintre care cel dintâi reconstituie perspectiva teoretică din care S. Golopenția tratează obiectele cercetării sale, folclorul, poezia folclorică, văzute cu ochii, cu mintea unui lingvist îmbibat de noile teorii din disciplinele lingvistice, în primul rând structuralismul, intrat la noi prin scrierile lui Roman Jakobson și ale formaliştilor ruși, de ex., prin traducerile aproape sincrone cu cele din Vest ale acestora.¹⁴

De la structuralism, se trece la semiotică¹⁵ și, într-un crescendo al informației, la cercetarea poetică a mitului în viziunea lui Cl. Lévi-Strauss.¹⁶ În sfârșit, articolele „Semne și creatorii lor în cultura populară” și „Dimensiunea general semiotică a etnomuzicologiei lui Constantin Brăiloiu” sunt consacrate „*creativității de variație, laxe, definitorii pentru cultura populară*”. „Potrivit concepției lui C. Brăiloiu”, scrie S. Golopenția în continuare,

„activitatea artistică primitivă menține prin variație (improvizație) un obiect preexistent reprezentat nu de melodie (cântec), ci de sistemul înăscut, universal, care le face posibile. Acest sistem reprezintă o parte ineradicabilă a memoriei individuale, vitală pentru supraviețuirea și sănătatea spirituală a individului. Brăiloiu descrie în fapt o activitate de conservare și autoconservare similară cu aceea manifestată în cazul vorbirii limbii materne și ne evocă, nu atât structuralismul sau poststructuralismul lui Trubetzkoy, Saussure, Jakobson sau Chomsky, cum s-a spus, cât reflecția asupra jocurilor de limbaj sau a actelor de vorbire asupra căreia au atras independent atenția L. Wittgenstein sau J.L. Austin” (Golopenția, 2021: 7–8).

Sunt, cum se vede, *atingeri* ale problematicii textului folcloric cu aripa a-tot-cuprinzătoare a antropologiei, *tăcerea*, despre care am vorbit mai înainte, și *memoria*, individuală și a grupului, despicată de o minte-brici, ca aceea a ilustrei cercetătoare-emerite de la Brown University. Se poate vorbi aici despre o „antropologie a tăcerii”, generată de frica, angoasa, neliniștea, deznădejdea, unui om tânăr, într-o societate totalitară și, pe altă parte, de deschiderea extraordinară a unui spirit tânăr către noutățile din științele conexe, din lingvistică, semiotică, pragmatică, praxiologie, teoria comunicării etc. aplicate unui domeniu particular, folclorul,

¹⁴ Vezi, de ex., *Probleme de stilistică. Culegere de texte*, Editura Științifică, București, 1964, cuprinzând studii semnate de V. P. Murat, Michael Riffaterre, Roman Jakobson, V. V. Vinogradov, Sol Saporta.

¹⁵ Vezi Sanda Golopenția, „Probleme semiotice în cercetarea folclorului”, în *Folclor, etnologie, antropologie*, pp. 39–43.

¹⁶ *Ibidem*, „Claude Lévi-Strauss și cercetarea poetică a mitului”, pp. 44–48.

cultura populară.

Dacă ne uităm atent în bibliografia scrierilor și tipăriturilor Sandei Golopenția constatăm că, printre primele recuperări, de la începutul exilului (asumat) în America al soților Eretescu, se înscrie culegerea *Descânțete din Cornova–Basarabia* de Ștefania Cristescu, publicată de Sanda Golopenția, la Editura Hiatus din Providence, U.S.A., în 1984, urmată, după douăzeci de ani, de *Descântatul în Cornova–Basarabia*, Editura Paideia, 2003. Între aceste două ediții, pe care nu am avut posibilitatea să le compar în amănunțime acum, un studiu substanțial, șaiszeci de pagini, în engleză, “Love Charms in Cornova, Basarabia”¹⁷. Nu poate trece neobservată o diferență semnificativă în titulatura acestor studii, nuanțând, marcând, specificând, obiectul lor de cercetare, pe de o parte „descântecul”, textul poetic, forma de artă a cuvântului, formula, pe de alta „descântatul”, actul performării, performarea, practica magică a descântatului în complexitatea ei, primul făcând obiectul studiilor de folclor, de filologie, de lingvistică, de literatură, al doilea propriu studiilor de etnologie, antropologie, pragmatică.

Menționez, din nou în treacăt, că tot pe atunci, la jumătatea anilor ‘80, am publicat în *Revista de etnografie și folclor*, tom 30, nr. 2, 1985, pp. 142–143, un articol, o „fișă pentru un dicționar de folclor (IV)”, „Descântec, -e”¹⁸ în care insistam, de la început, asupra distincției care trebuie făcută între „fenomen (*descântat*), ca ansamblu de practici rituale cu marcate conotații magice, cu indicații și interdicții severe privind locul și timpul practicării [performării, am zice acum], natura executantului, a obiectelor și a substanțelor folosite etc.” și componenta lui verbală [*descântecul*], tratat ca atare în studiile de folclor literar, de literatură populară, precum, cu titlu de exemplu, acela al lui Ovidiu Papadima, „Descântecul – structura lui artistică”¹⁹.

Revenind la preocupările pentru studierea descântecului ale Sandei Golopenția, notăm că, în continuarea studiilor inovatoare, la vremea lor, ale lui Ovid Densusianu, „Limba descântecelor”²⁰ și Alexandru Rosetti, *Limba descântecelor românești* (1975), dar la un alt nivel, desigur, studiul *Limba descântecelor românești* scris de Sanda Golopenția și apărut în 2007, este

¹⁷ În vol. *The History, Culture, Language and Contemporary Politics of the People of Moldova*, editat de Donald L. Dyer, Columbia University Press, 1996, pp. 145–205. O versiune în limba română a acestui studiu, cu titlul „Descântatul de dragoste în satul Cornova (Basarabia)”, a apărut în vol. *Intermemoria. Studii de pragmatică și antropologie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 101–153, și apoi în vol. *Folclor, etnologie, antropologie*, 2021, pp. 149–190.

¹⁸ Reprodus în Nicolae Constantinescu, *Folclorul, cum poate fi înțeles*, Editura Universității din București, 2011, pp. 175–178.

¹⁹ În Ovidiu Papadima, *Literatura populară română. Din istoria și poetica ei*, Editura pentru Literatură, București, 1968, pp. 347–430.

²⁰ În *Grai și suflet*, IV, 1929–1930, și *idem*, V, 1931–1932.

orientat *pragmatic*: „Operăm cu un *domeniu pragmatic* (al descântatului), punând accentul pe descântece (înțelese restrâns ca *formule*), dar situându-le în raport cu ansamblul gesturilor magice și al actelor de vorbire, al combinațiilor de rol și al scopurilor urmărite de cei care descântă sau sunt descântați” (Golopenția, 2007: 34).

În paralel, cercetătoarea decupează, din corpusul larg al descântecelelor, al „poeziei riturilor de vindecare”, o secvență semnificativă, cu individualitate proprie, descântecele de dragoste (în fond, dragostea e și ea o boală care trebuie vindecată – „Nicio boală nu-i mai grea / ca dorul și dragostea”, zice un cântec popular) pe care le supune unei analize strânse descoperind o serie de „scenarii”, de „modele”, de „tipuri” introduse într-o bază de date de mare utilitate.²¹

Un loc central în activitatea de folclorist/ etnolog/ antropolog a Sandei Golopenția îl ocupă, cum se vede, *descântatul*, preocupare generată de activitatea de recuperare a volumului Ștefaniei Cristescu, *Descântece din Cornova-Basarabia*, 1931. Dar acesta a fost doar începutul, motivat biografic. Apoi, a fost creată o bază de date (în română și engleză) a descântecului de dragoste românesc (*Romanian Love Charms Database*), care să funcționeze ca instrument de editare a unei antologii pe această temă și să stimuleze ulterior studiul unor texte multiplu ancorate pragmatic cum sunt descântecele în general. Ca și în cazul teatrului sau filmului, descântatul a fost definit prin scenarii. Compuse din formule și tehnici magice, care aminteau de replici și didascalii, scenariile au favorizat studiul atent al relațiilor dintre cele două componente („Arhitecturi ale memoriei sau despre o bază de date a descântecului de dragoste românesc”).

„Am optat – scrie S.G. – pentru studiul descântatului în raport cu funcția lui de bază distingând în cadrul funcției alese între faceri sau desfaceri (a) de dragoste, (b) de ursit și (c) de urât. O tipologie a descântatului de dragoste cornovean mi-a permis să stabilesc subtipuri locale cum sunt (1) descântecele de dragoste și frumusețe, (2) descântecele pentru a-și afla ursitul, (3) descântecele pentru a-și aduce ursitul, (4) descântecele de ură și (5) descântecele de desfăcut ura (*Descântecul de dragoste în satul Cornova*). Pentru a lărgi tipologia la nivelul ansamblului descântecelelor de dragoste românești, am introdus în discuție conceptul de *dublă articulare pragmatică* prin care interacțiunii dintre descântătoare și persoana descântată i se alătură o interacțiune simbolică modelatoare în cadrul formulei, propunând ca subtipuri principale (A) descântecele de frumusețe și cinste, (B) descântecele de ursită și (C) contradescântecele”

²¹ Vezi Sanda Golopenția, *Desire Machines*, Editura Fundației Culturale Române, 1998, cf. și variantele în limba română, „Arhitecturi ale memoriei sau despre o bază de date a descântecului de dragoste românesc” și „Descântecul de dragoste în satul Cornova (Basarabia)”, în vol. *Intermemoria. Studii de pragmatică și antropologie*, Editura Dacia, 2001, reluate în vol. *Folclor, etnologie, antropologie*, pp. 117–190.

(Golopenția, 2021: 205)²².

De fapt, cum se vede, principalele teme ale studiilor despre descântec semnate în timp de Sanda Golopenția, le regăsim în volumul pe care îl comentăm acum: „Lecturi posibile ale descântecului”²³, „Un text operatoriu: descântecul de dragoste”; „O bază de date a descântecului de dragoste românesc”; „Către o tipologie a descântecelor de dragoste românești”, „Descântatul de dragoste în satul Cornova (Basarabia)”, „Adusul pe sus – Între descântat și povestit”, „Despre plante în descântatul de dragoste”.

Practică străveche, primitivă, fără nimic peiorativ în aceasta, descântatul este însoțit de o poezie cu origini la fel de îndepărtate în timp, încifrând vechi credințe, cunoștințe, un mod de gândire la fel de arhaic, conservat miraculos, în cuvânt și în gesturi cu semnificații din ce în ce mai obscure, până astăzi.

Restrângând aria cercetării la descântecul/ descântatul de dragoste, selectat din materialele culese pe teren, în primul rând în campania de la Cornova (Basarabia), din 1931, de către mama sa, Ștefania Cristescu-Golopenția, profesoara, lingvista, editoarea Sanda Golopenția își face un serviciu sieși, decupând un *corpus* mai coerent din masa vastă a descântecelor românești, *corpus* care îi permite să opereze cu principii, metode, concepte moderne, actuale și să ajungă la rezultate (tipologia) la care *luatul cu hurta* (= „cu ghiotura”, cf. Șăineanu) nici nu ar fi visat să ajungă. „Credem – scrie Sanda Golopenția – că o tipologie relevantă poate fi obținută numai prin limitarea la *un domeniu unic și coerent de intervenții magice* [subl. aut.] și la rolurile, actele și interacțiunile care îl definesc. Aceasta se datorează *întemeierii pragmatice* [subl. ns., N.C.] a tipologiei noastre, care impune definirea precisă a unui context clar delimitat” (Golopenția, 2021: 123). Pragmatica impune, ca principiu teoretic esențial, raportarea textului poetic la context, apropierea de etnologie fiind evidentă, și, de aici, pasul spre o antropologie a textului folcloric implicit.

Atingeri cu antropologia – un fel de antropologie acasă, *at home* – au cercetările de folclor ale savantei în Maramureș. Și aici avem de-a face cu o desprindere de maeștri. Fuga de tutela acestora, oricât de plăcută, utilă și de stimulatorie va fi fost aceasta, o face pe S. Golopenția să se rupă de grupul de la Sârbi-Maramureș, organizat și condus de Mihai Pop în cadrul unui program

²² Vezi și Sanda Golopenția, „Către o tipologie a descântecelor de dragoste românești”, în *Memoria ethnologica*, an VIII, nr. 28–29, Baia Mare, 2008. Reluat în *Adusul pe sus. Descântatul de dragoste*; republicat în vol. *Folclor, etnologie, antropologie*, pp. 198–221.

²³ Apărut, întâi, în Narcisa Știucă și Adrian Stoicescu (eds.), *Exigențele și utilitatea lecturii etnologice*. In honorem Nicolae Constantinescu, Editura Universității din București, 2012 (pentru celelalte vezi „Sursele materialelor incluse în volum”, la Sanda Golopenția, *Adusul pe sus. Descântatul de dragoste*, Editura Univers Enciclopedic, 2018, pp. 262–263).

național privind, în retorica discursului politic de atunci, „integrarea învățământului cu cercetarea și producția” (suntem la începutul anilor ‘70 ai secolului trecut) și să se mute, cu un mic grup, apoi singură, în satul Breb, unde a pus în practică un proiect individual de cercetare, culegând, cu multă răbdare, mii de texte poetice de la femeile din Breb, din care o mică parte au fost traduse în engleză, de culegătoare și de Peg Hausman²⁴.

Notele de teren, fișele de informator, comentariile sunt scrise limpede cu mâna și cu mintea unui antropolog, deosebindu-se net de acelea scrise de un folclorist-filolog precum Ovidiu Bârlea în celebra sa *Antologie de proză populară epică* (1966), cel căruia Sanda Golopenția i-a fost, pentru scurt timp, învățăcel.

Suntem, și aici, în fața unui exemplu clar de „perspectivă antropologică” asupra unui fenomen de cultură populară, cântatul femeilor din Breb în contextul sociocultural al satului vechi, tradițional (încă!) maramureșean. De reținut ar fi focusarea exclusivă asupra interpretelor femeii de cântece lirice (*hore*) din zonă, o distincție care perechiile masculine a informatorilor (și nu numai lor!) i se pare discriminatorie.

„În timp ce notam, înregistram sau vorbeam despre cântece cu Ană, m-am aflat deseori în bucătăria ei, pe înserat. O soacră minusculă era întotdeauna de față, bărbatul, scund și întunecat, intra și ieșea cu zgomot, se simțea clar surpriza și nemulțumirea pricinuită de strania mea preferință pentru o persoană pe care ei o considerau ca fiind cea mai puțin interesantă din casă. Soacra Anei îmi propunea deseori să înregistrez mai degrabă poveștile fiului ei. Ană se întrerupea de fiecare dată și aștepta liniștită ca eu să aleg. Alte dăți, într-un mod insidios, aceeași soacră sugera ca Ană să-mi spună cântece cu femei bătute de bărbat (...)” (Golopenția, 2004: 17).

La fel de ciudată trebuie să fi fost și alegerea, printre interpreții săi favoriți din sat, a Mariei Frunzălesii, un paria, un marginal: „Răgușită, răsând tare, vorbind cu o oaie care-i era singurul tovarăș acolo sub Gutâi, la marginea marginilor, în coliba în care trăia, Maria nu mai era legată de ceilalți oameni din sat decât prin legături de ură și batjocură generală” – portret care o scoate pe femeia din Breb din categoria «informatorilor-tip» creionați, la vremea sa, de C. Brăiloiu.

Portretele unora dintre „informatoarele” de excepție din Breb-Maramureș, Ană Bud (a lui Pilat), Maria Frunzălesii, Floarea Ciuc sunt scrise cu talentul și tragerea de inimă a unui antropolog care, venit dintr-o «altă lume», empatizează tacit cu lumea acestora. Simțindu-se *acasă, ca acasă*, la Breb, întreținând cu informatoarele sale relații cordiale, apropiate, *doamna*,

²⁴ Vezi Sanda Golopenția, *Learn to sing, my mother said. Songs of the Women of Breb*, 2004.

domnuca, *Turista* (cum îi ziceau localnicii), venită de la București, ulterior, mult mai rar, din depărtări, face, vrând-nevrând, figura unei Margaret Mead sau Ruth Benedict în raport cu primitivii de pe alte continente, studiindu-i pe „străinii”, pe „ceilalți” din Breb, *alții decât ea*, cu aceeași pasiune și interes științific precum cele două ilustre personalități ale antropologiei mondiale. Cercetătoarea română face, fără să știe, sau poate că știe (!), *studii de gen*, ca acelea strânse de Margaret Mead într-un volum exemplar pentru antropologia universală, *Male & Female* (1949, 1967). Selectarea, din atât de complexul folclor maramureșean, numai a horelor cântate de femei și fixarea fermă numai pe descântecele de dragoste nu se explică altfel decât prin interesul decisiv al cercetătorului pentru studiul componentei feminine a culturii. „Create de femei, descântecele de dragoste românești reflectă un univers semantic feminin centrat pe identitatea feminină, pe ocupațiile, valorile și acțiunile femeilor. (...) Ori de câte ori e nevoie de intercesori mitici, figurile feminine sunt prevalente – de la bătrâne sfinte, ca Sfânta Duminica sau Sfânta Vineri, la Maica Domnului, surorile Soarelui, Luna, împărătese, preotese, hătmănese și diaconese” (Golopenția 2021: 123, 125).

Pentru a ne lămuri asupra „dimensiunii antropologice” a operei Sandei Golopenția, recurgem la lectura Ioanei-Ruxandra Fruntelată care, în volumul *Despre interpretarea etnologică*²⁵, consideră că

„Explorarea limbajului poetic folcloric din perspectivă antropologică ar putea continua prin identificarea unor mecanisme ale memoriei în oralitate, ce se «traduc» în scheme sonore. Sau ar putea căuta, în mărturiile «cântăreților populari» păstrate în arhive ori înregistrate pe teren, elemente ce susțin generarea și transmiterea ritmic-muzicală a textelor poetice. Relația «viersuirii» cu alte forme de expresie artistică din același context de viață ne-ar putea confirma dacă «spiritul *poietic* [subl. I.R.F.] autentic», sub semnul căruia stau culturile tradiționale «se răsfrânge asupra tuturor celorlalte opere și toate se împărtășesc într-un fel sau altul, din el»²⁶” (Fruntelată, 2020: 161).

Sanda Golopenția nu dă lecții (deși calitatea de „professor emeritus” ar îndreptăți-o să o facă și declamația hotărâtă a discursului său științific trimite ferm către discursul „ex cathedra”) și nici nu-i place să fie luată drept model (deși, la drept vorbind, chiar **este!**, un model – înfricoșător, copleșitor, greu de urmat). Dar, probabil, se bucură când pe urmele sale calcă urmași care se recunosc ca aparținând stirpei.

²⁵ Este vorba despre studiul „Vers și cântec. Premisele unei antropologii a limbajului poetic folcloric”, pp. 148–162, apărut inițial în vol. In onorem *Sanda Golopenția*, pp. 471–488.

²⁶ Cf. Mihai Popa, *Antropologia poiesis*, Editura Academiei Române, București, 2019, p. 19.

BIBLIOGRAFIE

- Bârgu-Georgescu, Ligia, 2020, *Sanda, prietena mea*, în Zoltán Rostás și Theodora-Eliza Văcărescu (eds.), *In honorem Sanda Golopenția*, București: Spandugino, pp. 215–220.
- Datcu, Iordan, 2006, *Dicționarul etnologilor români. Autori. Publicații periodice. Instituții. Mari colecții. Bibliografii. Cronologie*, ediția a III-a, București: Editura Saeculum I.O.
- Datcu, Iordan, 2020, „Sanda Golopenția, scriitoare”, în Zoltán Rostás și Theodora-Eliza Văcărescu (eds.), *In honorem Sanda Golopenția*, București: Spandugino, pp. 270–275.
- Frunțelată, Ioana-Ruxandra, 2020, *Despre interpretarea etnologică*, București: Editura Etnologică.
- Golopenția, Sanda, 1999/ 2017, „Tăceri”, în Sanda Golopenția, 1999, *Vămile grave*, [reprodus în Sanda Golopenția, 2017, *Fluviul Alfeu sau despre exil și întoarceri. Proze scurte, eseuri, studii*, București: Spandugino, Colecția Distinguo, vol. 2, pp. 42–47].
- Golopenția, Sanda, 2004, *Learn to sing, my mother said. Songs of the Women of Breb*, translated by Sanda Golopenția and Peg Hausman, Baia Mare: Editura Ethnologica.
- Golopenția, Sanda, 2007, *Limba descântecelor românești*, București: Editura Academiei Române.
- Golopenția, Sanda, 2009, *Viața noastră cea de toate zilele*, București: Curtea Veche, București.
- Golopenția, Sanda, 2017, „Bătălii ale tăcerii”, în Sanda Golopenția, *Fluviul Alfeu sau despre exil și întoarceri. Proze scurte, eseuri, studii*, București: Spandugino, Colecția Distinguo, vol. 2, pp. 48–102.
- Golopenția Sanda, 2018a, *Bulevardele vieții*, București: Spandugino, Colecția Distinguo.
- Golopenția, Sanda, 2018b, „Ședințe de demascare”, în Sanda Golopenția, *Bulevardele vieții*, București: Spandugino, Colecția Distinguo, pp. 84–93.
- Golopenția, Sanda, 2021, *Folclor, etnologie, antropologie*, București: Editura Academiei Române.
- Hedeșan, Otilia, 2020, „De vorbă cu Sanda Golopenția”, în Zoltán Rostás și Theodora-Eliza Văcărescu (eds.), *In honorem Sanda Golopenția*, București: Spandugino, pp. 54–86.

Sebastian Ștefănuță

seb_filozof@yahoo.com

Raluca Mateoc și François Rüegg (coord.), *Amintiri din teren.
Oameni, locuri și întâlniri**, Wien/ Zürich: LIT Verlag, 2020, 256 pag.

Anii optzeci ai secolului trecut au fost martori ai maturizării poate ultimei schimbări majore de paradigmă în antropologia culturală. Antropologia de tradiție americană este creditată cu această maturizare.¹ Noutatea adusă de schimbare a vizat nu nivelul teoretic – ultimele prefaceri la acest nivel, tot în spațiul american, aduseseră în prim-plan curentul interpretativ – ci nivelul *descriptiv* al demersului antropologic, cu interogări asupra capacității textului etnografic de a descrie adecvat realități sociale și culturale, descriere servind apoi întreprinderii comparative, bază a generalizărilor teoretice. Este vorba, pe scurt, de *preocuparea critică/reflexivă pentru condițiile de producere a textului etnografic*. De aici și numele curentului pe care această ultimă schimbare l-a produs în istoria antropologiei, cel de *reflexivitate*. Cel puțin două direcții ale curentului reflexiv pot fi identificate: „(...) reflexivitatea care atrage atenția asupra condițiilor de cunoaștere ale etnografului individual”, și cea „care se naște din contestările și competiția discursurilor manipulate [*leveraged*] și încastrate [*lodged*] social”² (*italicele ns., S. Ș.*), „manipularea” și „încastrarea” socială generate fiind de momentul istoric, relațiile de putere, limbaj, retorică, tropii literari inevitabil penetrând scrierea etnografică etc.

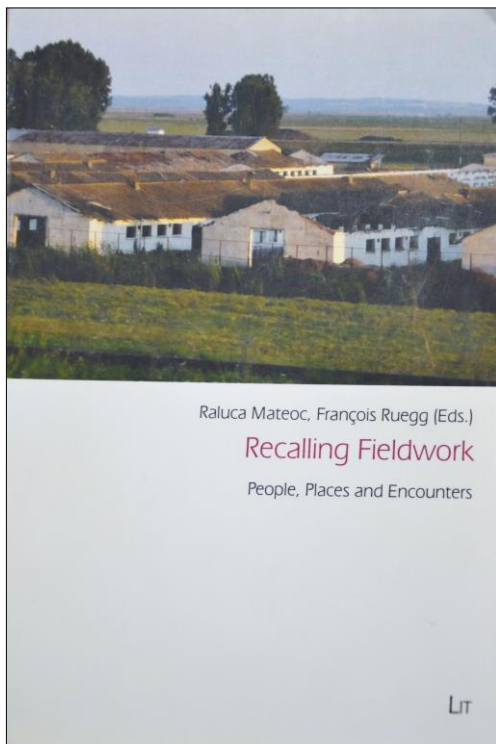
Deși George E. Marcus și Michael M. J. Fischer consideră – în perspectiva criticii culturale ca întruchipând reflexivitatea – mai utilă direcția secundă, impresia este că, dacă nu mai utilă, cel puțin mai populară, este prima direcție. Popularitatea ei se relevă în special în dezvăluirea unor aspecte care țin de „culisele” terenului etnografic, cu particularități ale acestui

* Titlu original: *Recalling Fieldwork. People, Places and Encounters*.

¹ Prin lucrări precum *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (1986, coordonată de James Clifford și George E. Marcus), *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in Human Sciences* (1986, având ca autori pe George E. Marcus și Michael M. J. Fischer) etc.

² George E. Marcus și Michael M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in Human Sciences*, ediția a II-a, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1999, p. xxx.

teren care de regulă sunt omise în rapoartele finale de cercetare. Expunerea lor explicită, observă Judith Okely³, ar avea ca efect decredibilizarea demersului antropologic. Din contră, pentru curentul reflexiv, tocmai această expunere instanțiază una dintre condițiile esențiale ale credibilității, pentru constituirea (și înțelegerea de către cititor) cât mai riguroasă a unui „adevăr parțial”⁴, fatalmente punctul terminus al oricărei scrieri etnografice⁵.



Volumul a cărei trecere în revistă o avem în vedere – volum publicat la editura Lit Verlag, editură cu mare afinitate pentru literatura antropologică – urmează la rândul său direcția secundă a reflexivității. Este precedat de publicarea unor jurnale de/ din teren, de lucrări precum cea a tocmai amintitei J. Okely (vezi nota 3) etc., dar și de studii care se resimt indirect și, din diferite motive, cu totul îndepărtat de influența curentului reflexiv, precum cele ale lui Zoltán Rostás (enumerate în bibliografia proprie-i contribuții la volum). Mediul politic, relațiile de putere și „îmblânzirea” acestor relații în perioada comunistă în România și Bulgaria constituie cadrul în care aproape toți antropologii contributori la volum desfășoară o mare parte din terenul ale cărui „amintiri” sunt acum, adesea în premieră, restituite. Cu fiecare text, cititorul se află în fața unor acte de mare *curaj* și *angajament* în toate fazele de desfășurare a terenului etnografic, de la începuturi până la încununarea lui cu studii în nota antropologiei, o ultimă etapă de multe ori posibilă doar după căderea comunismului. Cu siguranță, cititorul

familiarizat cu unele dintre lucrările contributorilor, va realiza automat în urma lecturii volumului o reevaluare a acestor lucrări; o reevaluare care dispune de cheia „condițiilor de cunoaștere ale etnografului individual”. Personal, această reevaluare mi-a fost însoțită de apariția sau adâncirea

³ *Anthropological Practice Fieldwork and the Ethnographic Method*, Bloomsbury, London and New York, 2012, p. ix.

⁴ James Clifford, “Introduction: Partial Truths”, în James Clifford și George E. Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1986, pp. 1–26.

⁵ *Ibidem*, p. 7.

unor sentimente de respect și admirație față de fiecare dintre contributorii la volum și activitatea lor.

Acești contributori sunt în număr de zece, textele lor constituindu-se ca de fapt răspunsuri la mai multe posibile întrebări, expuse în fragmentul de prezentare de pe cea de-a patra copertă: „Ce metodologii au încercat antropologii în timp ce desfășurau teren în țările socialiste ale Europei de est? Ce provocări etice au întâlnit în relațiile lor de teren? Cum le-a fost influențat terenul de decorul micro și macro-instituțional al anilor 70 și 80? Ce atitudine au avut antropologii față de nevoile și dorințele subiecților studiați? Cum s-a schimbat metodologia începând cu anii 90, când au avut loc transformări legislative, administrative, economice și macro-politice în estul Europei?” Cele zece texte sunt dispuse în două părți, în funcție de plasarea/ numărul terenurilor întreprinse de un singur autor, și sunt încadrate de textele cu privire sintetică asupra întregului volum scrise de coordonatorii volumului: o „Introducere” și o „Concluzie”.

„Introducerea”⁶ (pp. 11–16) aparține lui François Rüegg, și are în antet regretul pierderii lui Christian Giordano, trecut în 2008 la cele veșnice, alături de care antropologul-coordonator elvețian urma să scrie textul introductiv. Vorbind în numele contributorilor la volum – printre care și el se numără – F. Rüegg precizează obiectivele volumului: „[R]eflectând asupra terenului și reamintindu-ne de el, am vrut să dezvăluim diferitele motive din care am ajuns să facem teren în această parte a lumii [estul Europei, dar și altundeva], în timpul perioadei comuniste, cât și după aceea” (p. 11). De asemenea, „[A]m vrut să vedem aspectele comune sau diferențele în abordările, pregătirea sau metodele noastre” (*ibidem*). „Introducerea” este consacrată mai mult sesizării aspectelor comune, aspecte care probabil vor îndemna cel mai mult la reflecție cititorul la capătul lecturii volumului. Astfel, este izbitoare orientarea – la care uneori terenul a obligat – autorilor americani, constituind jumătate din numărul contributorilor, către teme de cercetare ținând de antropologia politică, precum informalul și birocrăția, colectivizarea, politicile agrare, minoritățile etc. (p. 15). De asemenea, orientarea antropologilor „nativi” către teme care într-un fel sau altul au legătură cu „etnografia rurală” (p. 15). Pentru toți, deopotrivă, problemele puse cercetării de contextul politic. Fără excepție, suspiciunea de spionaj și prezența poliției secrete constituie fundalul narativ în relatările antropologilor americani (p. 13) etc. În final, mulțumind (împreună cu Raluca Mateoc) autorilor pentru disponibilitatea de a-și fi împărtășit poveștile, F. Rüegg exprimă convingerea că „[A]ceste povești reprezintă o fină contribuție la istoria antropologiei în această parte a lumii” (p. 16).

⁶ Titlu original: “Introduction”.

Textul lui Christian Giordano, „Din Sicilia în Malaezia via Bulgaria. Descoperirea firului comun al terenurilor unui [cercetător]”⁷ (pp. 19–40), se află în deschiderea părții întâi a volumului, „Etnografii în terenuri multiple”. Spre deosebire de ceilalți contributory, C. Giordano este mai puțin preocupat de condițiile concrete în desfășurarea terenurilor sale și mai mult de expunerea unor convingeri metodologice și a rezultatelor cercetărilor de teren. Astfel, „(...) dacă antropologia caută să fie definită drept o știință socială comparativă, atunci cercetarea empirică specifică disciplinei trebuie să opteze în mod obligatoriu pentru experiențe multiple în terenuri contrastante și diverse” (p. 21). „Firul comun” în cele trei ample terenuri – în ordine cronologică, în Sicilia, Bulgaria și Malaezia – care au punctat cariera⁸ antropologului elvețian este dat de o „antropologie politică a elitelor” (p. 34). „Laitmotivele” celor trei terenuri, caracterizând cercetarea empirică, sunt enumerate ca fiind două: (1) cel al relațiilor sociale informale, coalițiilor, clientelismului etc, fenomene cu mari șanse de întâlnit în situațiile marcate de neîncrederea publică în managementul corespunzător al bunurilor publice de către aparatul birocratic și cel politic (p. 34) – lăimotiv corespunzător terenurilor din Sicilia și Bulgaria; (2) coexistența unor comunități diferite din punct de vedere etnicitar, cultural, religios, lingvistic etc – lăimotiv corespunzător terenului din Penang, Malaezia. „Elitele” sunt actori fundamentali în toate cele trei terenuri: în distribuirea clientelară a resurselor către membrii unor asociații vizate de elită în scop electoral, în Sicilia; în continuitatea relațiilor de putere în Bulgaria recent ieșită de sub regimul comunist, prin transformarea liderilor vechiului regim în capitaliștii noului regim; în managementul corespunzător, politic, economic, dar și ritualic al „unității în separare” (p. 33), principiu de coexistență armonioasă identificat de cercetător al chinezilor, malaezienilor și indienilor din orașul Penang. Un pricipiu care, cu legătură cu terenul din Penang sau nu, este afirmat și despre relația dintre sociologie și antropologia socială (p. 22), discipline între care C. Giordano a oscilat pe tot parcursul carierei, dată fiind formarea sa la universitatea din Heidelberg.

Așa cum afirmă și Raluca Mateoc în capitolul său retrospectiv, „[C]ontribuția lui François Rüegg este povestea străbaterii unor spații în urmărirea interesului său pentru habitat și arhitectura vernaculară” (p. 239). După studii de istoria artei la Geneva și câteva tatonări de „teren” în Catalonia, în Germania și în Alpii elvețieni, F. Rüegg înțelege că ceea ce îi lipsesc sunt studiile de etnologie. În consecință, se îndreaptă spre Paris, în atmosfera „dulcelui haos al universităților pariziene” (p. 41) din perioada imediat următoare mișcărilor sociale din 1968. Nu

⁷ Titlu original: “From Sicily to Malaysia via Bulgaria: Finding the Common Thread of One’s Fieldwork”.

⁸ O carieră care, chiar dacă nu a fost întreruptă prematur, totuși într-un moment în care C. Giordano ar fi avut încă multe de spus.

se poate însă obișnui cu veselia libertină din sălile de curs; dorința după cercetările de teren exotice nu-i dădea pace. Ea avea să i se împlinească prin mijlocirea profesorului Georges Charachidzé (discipol al lui Georges Dumézil), care îl pune în legătură cu Anca Stahl, soția românului Paul Stahl, titular al unui seminar la École des Hautes Études privind Europa de Sud-Est. P. Stahl este pentru F. Rüegg omul providențial: tânărul elvețian obține îndată o bursă în România, „o Românie cât se poate de exotică, rămasă totodată rurală și închisă după cortina de fier” (p. 44). După propria-i constatare, cele două caracteristici ale terenului său românesc au fost „mobilitatea” (sau „terenul mobil”, refuzul de a ancora într-o singură localitate) și „spontaneitatea” (adaptarea la problemele locului). Aceste caracteristici dau seama și de extinderea terenului – în Bulgaria și în fosta Iugoslavie. Foarte dense la nivel semnificativ sunt paginile (52–55) în care se cristalizează „Concluzia” animatei experiențe de teren trăite de F. Rüegg. Ieșind pentru o clipă din limba franceză în care și-a redactat capitolul, el (se) întreabă provocator într-un fel de *lingua franca* a comunicării antropologice: *What is home?* Răspunzând tulburător (și la propriu, și la figurat), *There is no home* (sintagmă care apăruse încă din titlul textului⁹). Răspunsul continuă franc (adică limpede, prin revenirea la franceză): „Fără o deschidere cosmopolită, nu se poate întreprinde comparația, care (...) este inerentă oricărui demers antropologic ce pretinde să iasă din simpla etnografie” (p. 55).

O serie impresionantă de locuri ale cercetării de teren este de contabilizat în dreptul antropologului ceh cu formare africanistă Peter Skalnik: în Oseția de Nord, în Slovacia (Šuňava), în Ghana de Nord (la Nanumba), în sudul Africii, în Papua Noua Guinee (insula Lihir) etc. Terenul neîntrerupt de lungă durată a reprezentat însă – din diferite motive, dintre care antropologul ceh insistă asupra celor politice la începuturile carierei sale în Cehoslovacia (p. 60; p. 63) – un etern *eldorado*, cea mai extinsă perioadă de teren reușită fiind de șase luni, în 1978, la Nanumba, în Ghana de Nord. După cum titlul articolului indică, „Primul meu teren propriu-zis de antropologie socială – Šuňava, în nordul Slovaciei, 1970-1975”¹⁰ (pp. 59–73), autorul optează pentru referiri mai ample la terenul din Šuňava. Textul este construit aproape ca un raport al activității de teren în cele două localități care din 1974 formează comuna Šuňava, Nižná Šuňava și Vyšná Šuňava, raport din care cititorului să-i fie clar că la nivel teoretic, metodologic și al obiectivelor avute se află neîndoielnic în fața unei teren de antropologie socială. Celor șase luni petrecute intermitent în Šuňava în anii șaptezeci, în plin regim comunist, le sunt adăugate perioadele de teren din 1988 și 2000, din prima decadă post-comunistă. Natura preponderent politică a obiectivelor cercetării (vizând în special tensiunile intra și intersătești, fie pe fondul

⁹ „Paz de chez soi pour l’anthropologue/ There Is No Home for the Anthropologist” (pp. 41–57).

¹⁰ Titlu original: “My First Proper Social Anthropological Fieldwork – Šuňava, Northern Slovakia, 1970–1975”.

colectivizării inegale a agriculturii în cele două sate [p. 64], fie în aspectele pe care tensiunile le-au căpătat după reunirea satelor într-o singură comună [p. 65]), deși nu au ca efect neplăceri în teren, au făcut imposibilă publicarea rezultatelor în propria țară a antropologului până la căderea comunismului. La final, P. Skalnik face mărturisirea că „[Î]ncepând cu cercetarea din Slovacia am dezvoltat o filosofie sau atitudine a *vieții ca teren* însemnând că îmi percep viața ca o continuă experiență de teren” (p. 69). Nicio mirare, cu atâtea terenuri la activ.

Partea a doua a volumului, „Etnografii într-un singur loc”, începe cu textul Katherinei Verdery, „Terenul și relațiile sociale în Aurel Vlaicu, România”¹¹ (pp. 77–95). Și în acest caz, terenul și persoana cercetătorului sunt strâns legate, fie și prin continua suspiciune de spionaj care planează asupra antropologiei americane, suspiciune întreținută de poliția secretă (Securitatea) înainte de căderea comunismului în România, și nu cu totul absentă după aceea (p. 90). Totuși, o suspiciune care se transformă ea însăși în sursă de cunoaștere, cu materializare în volumul *Viața mea ca spioană* (2018). Dar atotprezența politicului în activitatea cercetătoarei nu se limitează doar la filajul continuu din partea Securității: educația sa ideologică pe fundalul Războiului Rece stimulează atitudini de superioritate atât în ceea ce privește științele sociale practicate în Statele Unite comparativ cu cele din România, cât și în debutul activității de teren în Aurel Vlaicu (p. 78; p. 81 etc.). Lecția de teren oferită de etnograful român Mihai Pop în acest debut (p. 81) se dovedește una care cu greu va fi însușită, necesitând un exercițiu susținut de „ascultare” de-a lungul terenurilor succesive, exercițiu cu durată măsurată în decenii. Astfel, în mărturisirea autoarei, „Deși am început cu macro-modele [specifice sociologiei, *n.ns.*, *S.Ș*] și cu o anumită aroganță intelectuală, am învățat treptat că etnografia necesită o dorință continuă de a asculta oamenii, și în același timp de a mă folosi pe mine însumi – reacțiile mele, sentimentele mele – ca instrument de cunoaștere. Aceste practici distinge etnografia de alte științe sociale” (p. 87). Relațiile sociale pe care antropologul este capabil să le stabilească cu obiecții cercetării sale sunt de importanță crucială atât pentru succesul cercetării cât și pentru echilibrul său psihologic în teren¹² (pp. 84–86). În plus, în cazul autoarei, cheia „domesticirii” (p. 88) sale intelectuale și umane (p. 91). În acest punct, nu este nicio diferență între etnograful „nativ” și cel „străin”, cel din urmă fiind chiar în avantaj prin practicarea terenului de lungă durată; sătenii din Vlaicu și de oriunde preferă să lucreze cu cel pe care-l cunosc mai bine, chiar dacă acesta este sosit de pe alte meleaguri (p. 89).

Amintirile de teren ale lui Gail Kligman sunt legate de Ieud, de perioadele petrecute aici

¹¹ Titlu original: “Fieldwork and Social Relationships in Aurel Vlaicu, Romania”.

¹² O idee care este de întâlnit și la Edward Evan Evans-Pritchard, în *Social Anthropology*, Cohen & West LTD, London, 1951, p. 79.

între 1977-1989 (p. 98), în textul „Reflecții asupra terenului în Maramureș: Identitatea ca o categorie a practicii”¹³ (pp. 97–117). În expunerea antropologei americane, sunt de observat o serie de similitudini cu terenul Katherinei Verdery privind contextul și condițiile de desfășurare a acestuia: posibilitatea desfășurării lui datorită schimburilor academice între SUA și țările din fostul bloc comunist, inițiate de Consiliul american de Schimburi și Cercetare Internațională (IREX¹⁴), influența lui Mihai Pop (pp. 98–99), fundalul politic al Războiului Rece etc., cu diferențe clare între cele două cercetătoare doar la nivel tematic. Textul lui G. Kligman are în prim-plan construcția socială a propriei identități în terenul menționat (p. 97), luând în considerare trei „categorii de practică” (concept preluat după Rogers Brubaker și Frederick Cooper, “Beyond «Identity»”, 2000): faptul de a fi americană, femeie singură plus apartenența religioasă. În aparență banale, acestea se dovedesc însă înalt problematice – mai ales ultima dintre ele –, pentru niciuna neexistând categorii culturale familiare pentru sătenii din Ieud (p. 100). Ca americană, se confruntă cu o imagine identitară artificială întreținută atât de imaginația sătenilor, dar și de Securitate (p. 104); ca femeie singură și necăsătorită – nefiresc în idiomul cultural local la vârsta ei – este nevoită să gestioneze cu tact nenumăratele discuții pe această temă, reevaluându-și în același timp propriile asumptii privind relațiile de gen și condiția femeii, provocată fiind în special de concepțiile locale privind violența domestică și de efectele politicii ceaușiste pro-nataliste (pp. 104–107); legat de religie, în contextul în care religia este „întotdeauna prezentă” în „acest colț al României” (p. 108), a unui (încă) antisemitism latent în perioada menționată, dar și a intereselor sale pentru riturile de trecere (p. 100), optează pentru o „minciună strategică” (p. 108), ascuzându-și identitatea de evreu secular în spatele lipsei de preocupare religioasă. În sfârșit, „De ce România?”, întrebarea de început și de sfârșit a textului; acest lucru „[P]oate cel mai bine este de înțeles ca accident întâmplător al geopoliticii timpului” (p. 113).

Steven Sampson, la rândul său, face parte din pleiada de antropologi americani care au desfășurat teren în România începând cu anii 1970, în baza programului IREX (la care se adaugă Fulbright). De data aceasta în Feldioara, regiunea etnografică a Țării Bârsei. Ca *etnograf*, are o experiență similară cu a colegei G. Kligman, conținutul acestei categorii culturale limitându-se pentru români la studiul folclorului și al tradițiilor folclorice (p. 129). Pentru primarul Feldioarei, este nefiresc ca un etnograf să se intereseze de registrul agricol, să vrea să participe la ședințele Consiliului Popular, la cele ale organizației locale a partidului comunist (p. 130). Astfel că, în final, se legitimează ca *sociolog*, categorie acceptată, dar vag înțeleasă în România (*ibidem*). Deși

¹³ Titlu original: “Reflections on Fieldwork in Maramureș: Identity as a Category of Practice”.

¹⁴ Internațional Research and Exchanges Board.

are preocupări inițiale pentru socio-lingvistică, odată ajuns în teren birocrăția, rețelele informale și corupția devin interesele sale fundamentale (p. 124). Aceste preocupări îi aduc în 1985 interdicția din partea Securității de a mai intra în România, considerându-se că prin textele sale, prin participarea la conferințe internaționale, realizează acțiuni subversive la adresa statului român (p. 122; p. 137). „Obsesia cu birocraticul și informalul” (p. 124) – apărută în timpul primelor perioade de teren (în 1974 și 1975/76) studiind sistematizarea urbană în Feldioara – îi marchează activitatea de teren ulterioară, tematic, dar și metodologic (prevalându-se adesea de mecanisme informale pentru obținerea datelor de cercetare, la fel cum românii procedau pentru obținerea celor necesare traiului cotidian), ca un tatuaj care aproape imposibil de a mai fi îndepărtat. În același timp, un fel de brățară avertizoare, sunând ori de câte ori se deviază pe un alt drum. De aici și titlul textului, „Tatuaje și brățări: amintiri de teren din România”¹⁵ (pp. 119–142). Influențele se prelungesc până și în viața personală, în Danemarca – acolo unde s-a stabilit în cele din urmă – adeseori „gândind mai mult ca un român decât ca un american” (p. 138). Astfel că, „(...) nu contează care este problema, care sunt procedurile, se poate «găsi o soluție», «cunoaște pe cineva», «face o relație»” (p. 135), „descurca” reprezentându-i cuvântul românesc favorit (p. 138).

Textul antropologei americane Carol Silverman, „Teren etnografic cu romii bulgari, anii 1970-2018: strategii și provocări”¹⁶ (pp. 143–153), este primul dintre cele două texte evocând evenimente corespunzând unor terenuri în Bulgaria. Ca și în textele anterioare, intervenția politică este omniprezentă; C. Silverman aduce în prim-plan aspecte ale acestei intervenții nu atât în activitatea sa (și a soțului său, Mark Levy) în satele din vestul Munților Rodopi – deși ele sunt destule: neacordarea permisiunii de a locui în aceste sate, în baza suspiciunii de spionaj; necesitatea de a fi însoțiți de un cercetător bulgar; posibilitatea de a ridica stipendiul lunar doar de la Sofia, la mare depărtare etc. (pp. 147–148) –, cât în activitatea și viețile muzicienilor romi bulgari cu care a lucrat. Pasionată de muzica și dansul balcanic, începând din anii '80 este preocupată de muzica romană; inițial, în studiul pe această temă, nu este interesată de rolul statului socialist bulgar (p. 144). Totuși, conform mărturisirii sale, discuțiile cu interlocutorii romi „(...) ajungeau adesea la rolul statului în viețile lor, dându-mi seama că statul constituia o trăsătură definitorie a cercetării mele” (p. 152). Strict referitor la muzica romană, este vorba de interzicerea *kyuchek*-ului, cel mai popular gen de nuntă, din motivul includerii de elemente turcești, jazz și rock, pervertind astfel un substrat bulgar considerat autentic, și a instrumentului de suflat *zurna*, ca urmare a provenienței sale turcești (pp. 152–156). Autoarea are în vedere și

¹⁵ Titlu original: “Tattoos and Ankle Bracelets: Recalling Fieldwork in Romania”.

¹⁶ Titlu original: “Ethnographic Fieldwork with Bulgarian Roma, 1970s–2018: Strategies and Challenges”.

rezistența la aceste prohibiții; interesant este că rezistența se manifestă uneori chiar din partea celor care aveau sarcina să vegheze la respectarea lor, ofițeri de poliție sau profesori de muzică, în secret amatori de *kyuchek* (p. 153; p. 154). Din motivul acestor prohibiții, a unei politici statale conform căreia romii nu mai existau în Bulgaria în anii optzeci, cercetătoarea desfășoară terenul clandestin, în baza unor vize de turist, la adăpostul altor preocupări etc. (p. 156). Schimbările de după 1989, în defavoarea romilor, o duc pe drumul unei „antropologii angajate”, printre altele sprijinind talentații muzicieni romi în realizarea unor turnee și înregistrări în studiourile din Statele Unite ale Americii (pp. 157–158).

Întregul fir al evenimentelor care pas cu pas păreau să-i fie contrare realizării terenului într-unul din satele Bulgariei este derulat de un alt antropolog american, Gerald Creed, în textul „A meritat așteptarea: lecții învățate în teren”¹⁷ (pp. 165–187). Dar, „[C]eea ce păruse imposibil se încheia ca rutină”, reprezentând de fapt „o trăsătură a practicii socialiste” (p. 174), pe care G. Creed avea să o descopere și documenteze și mai târziu, pe parcursul derulării terenului în satul Zamfirovo¹⁸, din nord-vestul Bulgariei, preocupat de modul în care politicile agricole comuniste afectau economiile rurale la nivel de gospodărie (p. 167). În acest scop, petrece în Bulgaria douăzeci de luni în perioada 1987–1988, revenind însă în Zamfirovo și după căderea comunismului. În volumul rezultat în urma terenului¹⁹, autorul oferă o imagine a socialismului ca „sistem de complementarități conflictuale”, care face posibilă o „îmblânzire” a socialismului însuși (p. 165). Astfel, autoritățile statale, dorind integrarea tuturor sectoarelor de viață socială, sunt nevoite „(...) să accepte acțiuni și activități suspecte ideologic sau chiar contrare anumitor planuri” (*ibidem*). Printre altele, tot soiul de activități și legături informale, esența îmblânzirii sistemului (p. 180) – aducând aminte de situația din România expusă mai sus de S. Sampson. În acest context, este cu atât mai importantă pentru antropolog abilitatea de a stabili relații sociale, nu doar cu sătenii obișnuiți, ci chiar cu persoanele având poziții importante în partidul comunist. Dacă inițial probabil acestea aveau ca rol principal supravegherea, asigurând-se că cercetarea se încadrează în anumiți parametri politici, ulterior, odată ce stabilește relații pozitive cu ele, îi sunt de ajutor în activitatea de teren (p. 177). Lucrul nu se mai întâmplă în „post-socialism”, de vreme ce liderii și birocrații locali nu mai sunt obligați de stat să-l asiste (p. 181). Aceasta nu înseamnă însă dispariția filtrului politic prin care să-i fie evaluată activitatea; dacă până în 1989 cadrul politic uniform îi făcea posibil dialogul cu oricare specialist local, în 1992 dialogul îi este deja restricționat în funcție de interpretarea poziției sale ca pro-comunistă sau anti-comunistă (p. 181).

¹⁷ Titlu original: “Worth the Wait: Lessons Learned Getting to the Field”.

¹⁸ Teren posibil în baza aceluiași program IREX.

¹⁹ *Domesticating Revolution: From Socialist Reform to Ambivalent Transition in a Bulgarian Village*, 1998.

Cea de-a doua parte a volumului se încheie cu contribuțiile unor specialiști care au desfășurat teren în chiar propria cultură. În ambele cazuri, este vorba de România. Memoriile – de teren sau nu – ale lui Gheorghiuță Geană sunt strâns legate de practicarea antropologiei culturale de la înălțimea unei conștiințe critice (p. 194), tot una de fapt cu auto-formarea în această disciplină. Deși la momentul angajării sale (1967) în nou înființata secție (1964) de antropologie socială și culturală la Centrul de Cercetări Antropologice al Academiei Române exista o bogată tradiție a studiilor sociale și culturale în România, familiarizarea cu antropologia era cel mult pe ramura antropologiei filosofice (p. 192) – ca unul dintre modurile „retoricii speculative” (p. 189), alături de antropologia teologică și cea a literaturii și criticismului artistic (p. 190) – și, mai ales, ca antropologie fizică, orientarea preponderentă a Centrului amintit (de aici și o anumită rezistență la înființarea secției socio-culturale de către Vasile Caramela [p. 194]). „Ce fac aici?” (la Centru) (p. 194) a reprezentat întrebarea al cărui răspuns a însemnat formarea autorului în antropologia culturală pe căi mai degrabă autodidactice²⁰, în paralel cu instituționalizarea/profesionalizarea antropologiei în România. Asimilarea istoriei disciplinei, familiarizarea cu teoriile acesteia și îndeosebi inițierea în tainele terenului (p. 196) (de aici și titlul textului, „Terenul ca inițiere în cunoașterea antropologică. Aspecte ale experienței personale”²¹ [pp. 189–212]) sunt reperele acestei formări. Interesant e că lucrul din urmă nu se produce în terenul inițial, alături de V. Caramela, la Berevoești și Câmpulung, Argeș, ci în terenul ulterior, desfășurat de unul singur în câteva sate din zona Branului (p. 197). Lucrul cel mai firesc, putem spune, atunci când e vorba de cercetări desfășurate în paradigma metodologică a antropologiei. Anumite întâmplări în teren, nu întodeauna plăcute, i-au facilitat descoperirea virtuților observației participative (pp. 198–199), dar și revelația că poate fi o soluție la agresivitate în cunoașterea antropologică (pp. 200). „Genialitatea freatică” (p. 202) – un concept mai potrivit în opinia autorului pentru ceea ce este de regulă cunoscut ca „geniu anonim” – concretizează a altă revelație de teren. Ca o concluzie, terenul reprezintă „temeiul pentru originalitate în antropologie”, „un stimul pentru gândirea interpretativă”, și dă naștere unor „memorabile povești de viață, secvențe de referință în biografia oricărui cercetător dedicat antropologiei” (pp. 205–206).

Nu întâmplător poate textul lui Zoltán Rostás, „În căutarea sociologiei interbelice pierdute”²² (pp. 213–234), încheie seria contribuțiilor la volum. Din textele de până aici – ca și

²⁰ Ducând în cele din urmă și la o bine întocmită lucrare de epistemologia cunoașterii antropologice, volumul *Antropologia culturală. Un profil epistemologic*, 2005.

²¹ Titlu original: “Fieldwork as Initiation in Anthropological Knowing. Aspects of Personal Experience”.

²² Titlu original: “In Search of the Lost Interwar Sociology”.

din literatura antropologică în general – se creează impresia că antropologul se preocupă doar de realități sociale contemporane. Z. Rostás aparține acelor specialiști care prin intermediul unei metode a istoriei orale – de ale cărei virtuți este convins în timpul desfășurării Congresului Internațional de Istorie din 1980 de la București (p. 214) – reușesc să facă posibil terenul și în trecut. În acest scop, sociologul român se prelevează de interviuri cu personalități încă viețuind ale celebrei Școli românești interbelice de sociologie rurală,²³ inițiată și condusă de Dimitrie Gusti (1880-1955), încercând „(...) reconstruirea funcționării [și a influenței, *n.ns.*, *S.Ș.*] acestei școli în societatea interbelică română” (p. 217). Pe baza interviurilor, autorul încearcă să clarifice aspecte care țin atât de „activitatea vizibilă a școlii gustiene”, cât și de „sfera sa internă” (p. 225). În ceea ce privește activitatea școlii, aceasta este structurată pe cinci etape: (1) începuturile, cu seminarul ținut de D. Gusti în anii 1920 la Facultatea de Litere a Universității București și primele campanii de teren; (2) maturizarea metodei de cercetare monografică în echipă și a identității profesionale și sociale a monografiștilor odată cu campania de la Fundu Moldovei (1928); (3) maturizarea școlii înseși, o dată cu terenul din Drăguș (1929); (4) criza în interiorul școlii, cauzată de retragerea lui D. Gusti de la coordonarea campaniilor din anii 1930, dar și de disensiunile politice dintre membrii școlii, și (5), preluarea conducerii Fundației Culturale Regale „Principele Carol” de către D. Gusti și instituirea echipelor studențești de intervenție socială la sate (pp. 217–222). În ceea ce privește „sfera internă”, sunt relevate aspecte care țin de recrutarea membrilor echipelor monografice, prestația pe care o aveau în teren reprezentând, în mărturisirile lui H.H. Stahl, testul suprem de vocație al viitorilor sociologi (p. 221; p. 226); de motivațiile acestor membri (p. 227); de relațiile, nu totdeauna armonioase, în sânul echipelor (pp. 228–229); de excelentele calități de lider ale lui D. Gusti (p. 225) etc. Finalul textului are loc în nota pesimistă a desființării școlii și sociologiei în România în 1948 de către autoritățile comuniste, și a arestării a opt dintre membrii acestei școli.

Dacă textul de debut al volumului a aparținut lui François Rüegg, textul de încheiere aparține celui alt coordonator, Raluca Mateoc (cea care a avut și inițiativa volumului). Titlul, „Concluzie: sfere ale intimității în teren”²⁴ (pp. 235–246), anunță direct obiectivul textului. Adică, explorarea prin filtrul conceptului de „intimitate” (*intimacy*) a amintirilor de teren expuse de cei zece contributory ai volumului. Intenția autoarei se structurează ținând cont de două niveluri narative: cel care vizează socialismul și „post-socialismul” cotidian, și cel metodologic (p. 235; p. 237). Explorarea „sferelor de intimitate” vizând ambele niveluri este introdusă de o inventariere a literaturii antropologice având ca referent socialismul și „post-socialismul”

²³ În special de interviuri cu Henri H. Stahl.

²⁴ Titlu original: “Conclusion: Spheres of Intimacy within the Field”.

(pp. 235–237), și printr-o scurtă revizuire a fiecărui text din volum (pp. 237–239). În ceea ce privește primul nivel, „(...) intimul se configurează [în contextul] *adaptărilor de fiecare zi* ale individului având loc la diferite scări și locuri ale puterii (sate, instituții, rețele temporare)” (p. 242 – *subl.ns.*, *S.Ș.*). La al doilea nivel, cel metodologic, „(...) intimitatea capătă aspectul unei circulații intersubiective a esențelor emoționale între cercetător și interlocutori. Este o sursă de confort și siguranță, de prietenii de-o viață, și un tărâm în care sinele cercetătorului devine principalul instrument de lucru” (p. 244). În același timp, „poate fi [și] o sursă de pericol, impredictibilitate și violență, având în vedere riscurile la care interlocutorii pot fi supuși din partea cercetătorului” (*ibidem*). Textul Ralucai Mateoc este și un util instrument pentru cititorul dornic să aibă o imagine rapidă asupra întregului volum.

Fiecare text (mai puțin cele ale coordonatorilor) este însoțit de trei fotografii, care să ofere cititorului o minimă orientare vizuală în legătură cu cele scrise. Volumul se încheie cu o anexă în care sunt descrise pe larg biografiile profesionale și științifice ale contributorilor.

Lectura volumului *Amintiri din teren. Oameni, locuri, întâmplări* confirmă încă o dată că, în antropologie, experiențele de teren – la fel ca personalitatea întreprinzătorilor lor (*fieldworkers*) – sunt unice. Aici este de plasat punctul de început al reflexivității și al încheșării „adevărurilor parțiale”, din a căror întrepătrundere se constituie știința omului în calitatea lui de ipostază *culturală* a existenței. Cu toate acestea, o serie de constante sunt de decelat: „contaminarea” antropologului de către teren (Peter Skalnik, Steven Sampson) – fenomen comun de fapt tuturor științelor, cu sens *ad-litteram* al contaminării pentru, de pildă, fizicianul studiind radioactivitatea –, implicarea psiho-corporală în teren (Katherine Verdery), în lipsa căreia intimitatea (Raluca Mateoc), condiție de bază a reușitei terenului, nu se poate instaura, redescoperirea acestuia cu fiecare nou practicant (Katherine Verdery) etc., dincolo de toate redescoperirea/ rescrierea prin intermediul terenului chiar a antropologiei înseși (Gheorghiu Geană) etc.

Totuși, importanța volumului în antropologie stă nu doar în fina contribuție pe care o aduce pe linia reflexivității, cheie în care am purces la recenzarea lui. Noutatea absolută este de a impune în atenția lumii antropologice două țări, România și Bulgaria, precum și regiunea din care acestea fac parte, regiune cu o istorie recentă aparte, nefavorabilă întreprinderilor cu specific antropologic. Cititorul descoperă – probabil nu fără mirare – că cele două țări, în special România, în ciuda impresiei că sunt lipsite de semnificație pentru studiile antropologic socio-culturale, au rol de reper pe harta antropologiei. Experimentul comunist („socialist”, cum apare în textele majorității contributorilor) a fost în același timp și un (mai degrabă cinic) experiment antropologic. Geniul specialiștilor care au desfășurat teren în acest spațiu, cei mai mulți străini,

dar și câțiva „nativi”, a fost acela de a sesiza imensa ocazie pe care momentul istoric le-o oferea: de a studia omul în mijlocul unui experiment pe care nicio o știință a lui – dacă-și respectă până la capăt statutul moral de știință – n-ar îndrăzni să-l propună, darmită să-l îndeplinească. De aceea, în istoria antropologiei, pe etape, antropologia „post-colonială” este/ trebuie fără îndoială urmată/ dublată de antropologia comunistă și post-comunistă („socialistă” și „post-socialistă”), având ca referent mai ales estul fost-comunist al Europei. Speranța este că inițiativa Ralucăi Mateoc va fi urmată și de alte inițiative, prin care să se grupeze și să aducă în atenție studiile și întreprinderile antropologice în această parte a lumii.

Ca orice scriere, și *Amintirile din teren* au unele imperfecțiuni. Sesizarea lor este fără îndoială marcată și de o bună doză de subiectivism din partea recenzorului. Astfel, titlul cărții nu trimite la regiunea și țările preponderent vizate; deficiența este totuși suplinită de textul de pe coperta a patra. Legat de textele autorilor, impresia este că nu întotdeauna autorii păstrează și tratează până la capăt obiectivele precizate în părțile introductive. De asemenea, autorii cu teren în altă cultură în rare ocazii „rememorează” traseul lingvistic până la dobândirea fluentei în limba terenului (propria-mi experiență de teren într-o altă cultură demonstrându-mi că este vorba de un amănunt de teren extrem de semnificativ). Sunt de întâlnit probleme de redactare, și unele neglijențe în întocmirea bibliografiilor.²⁵ Dintr-o altă perspectivă, consider nepotrivită utilizarea relativ frecventă a termenilor cu încărcătură esențializantă (în sensul lui Edward Said²⁶) „Europa de sud-est” și „post-socialism” (l-am plasat pe cel din urmă întotdeauna în ghilimele de-a lungul textului). Pentru primul, geografia este cea în măsură să dea un verdict (argumentele ei convergând către plasarea „Europei de sud-est” în zona central-sudică și sud europeană). În ceea ce privește al doilea termen, niciun autohton nu-l utilizează pentru a caracteriza realitățile din țările fostului bloc comunist, preluarea lui uneori de către unii specialiști din aceste țări fiind mai mult efectul iluziei că, utilizându-l, aceștia se integrează unui soi de *mainstream* antropologic.

Deficiențele semnalate nu anulează însă valoarea și, mai ales, importanța volumului. O importanță care nu are doar aspectul unei „fine contribuții la istoria antropologiei în această parte a lumii” (François Rüegg), ci și – mai mult decât atât – acela al unei fine contribuții la istoria antropologiei în general, impunând atenției locuri și timpuri ale studiului antropologic a căror semnificație încă nu este pe deplin sesizată. Țări precum România, Bulgaria, Cehia sau Slovacia – dacă ne limităm doar la cele referite în volum – atât în deceniile lor comuniste, dar și în cele de după disoluția acestui regim, sunt locuri ale unor contribuții cu totul originale și de majoră

²⁵ De exemplu, „Heider 1975”, de la p. 97, „Verdery (2018)”, de la p. 236 etc., nu apar în bibliografia respectivelor texte.

²⁶ *Orientalism*, 1978.

importanță în istoria antropologiei. Astfel, eticheta „Centrul și sudul Europei” poate apărea fără dubiu în tratate și dicționare antropologice în același rând cu „Africa centrală” sau „Oceania” (pentru perioada clasică a antropologiei), „Asia de sud-est” sau „America latină” (pentru perioada „post-colonială”). Din acest punct de vedere – dar nu numai din acesta – coordonatorii, François Rüegg și Raluca Mateoc, merită deplin felicități și încurajați de a continua să depună eforturi în sprijinul unui fapt cu rezonanțe majore în antropologie, cât și în științele umane în general.

Programul general al
Colocviilor societății prahovene de antropologie generală
ediția a V-a
Cheia, 26–30 iulie 2021

Luni, 26 iulie

10.00: Plecare din Ploiești
12.00: Sosire în Cheia, cazare.
13.00: Dejun.
15.30: Deschiderea lucrărilor *Colocviilor SPAG/ conferință*.
17.00–18.40: Sesiune de comunicări, alte activități.

Mărti, 27 iulie

7.30: Micul dejun.
9.00–12.15: Conferință, comunicări, prezentări de carte, alte activități.
12.45: Dejun.
14.00–15.45: *Convorbiri antropologice*.
16.00: Fotografie de grup.
16.10–20.00: Aplicație de teren [*deplasare cu autocarul*].

Miercuri, 28 iulie

7.30: Micul dejun.
9.00–11.20: Comunicări, prezentări de carte, alte activități.
12.00–14.00: *Convorbiri antropologice*.
14.00: Dejun.
19.00–21.00: Concert.

Joi, 29 iulie

7.30: Micul dejun.
09.00: Aplicații de teren – patrimoniul local natural, cultural și antropoc.

14.00 [16.00]: Dejun.

17.45: Comunicare.

18.15–19.30: Lansarea *Anuarului societății prahovene de antropologie generală*, nr. 6/2020.

Vineri, 30 iulie

7.30: Micul dejun.

9.00–11.30: Conferință/ Prezentare cărți Editura Eikon/ Încheierea lucrărilor *Colocviilor SPAG*.

12.00: Dejun.

13.30: Plecarea către Ploiești.

Colocviile societății prahovene de antropologie generală

ediția a V-a

Cheia, 26–30 iulie 2021

Luni, 26 iulie

15.30: Deschiderea oficială a celei de-a V-a ediții a *Colocviilor societății prahovene de antropologie generală* (loc de desfășurare: sala mare [restaurant] a hotelului Cheia).

16.00: Conferință:

Gheorghiță Geană, „Spiritul de ordine în retorica antropologică”.

16.40: *Pauză*.

17.00–18.40: Sesiune de comunicări: „*Valea Teleajenului și regiunea adiacentă: istorie, cultură, civilizație*”. Moderator: Sebastian Ștefănuță.

Dumitru Dan Chiuțu – „Valea Teleajenului: aspecte fizico-geografice”.

Alexandru Ionuț Cruceru – „Semnificațiile istorico-geografice ale unui hidronim de la curbura Carpaților: «Teleajen»”.

Leonard-Mihail Rădulescu – „Migrații transilvănene în bazinul Teleajenului și rolul lor în întemeierea unor așezări prahovene”.

Anișoara Ștefănuță – „Portul tradițional femeiesc de pe Valea Teleajenului – elemente de identitate locală și regională”.

Mărți, 27 iulie

9.00: Conferință:

Ioana-Ruxandra Fruntelată, Andrada Iordache, Cristian Mușă și Constantin Secară – „De la arhiva de folclor în satul contemporan: o cercetare etnologică de teren la Bătrâni (Prahova) în anul 2020”.

9.45: *Pauză*.

10.00–12.15: Sesiune de comunicări: **„De la rural la urban și mai departe în societatea românească”**. Moderator: Mădălina Dinu-Pătrașcu.

Leonard-Mihail Rădulescu – „Țăranii și satul în perioada interbelică. Stereotipuri despre societatea țărănească și mediul rural, viziunea *mai marilor* asupra traiului țărănesc interbelic”.

Mihaela-Emilia Vladu – „Satul românesc între atunci și acum – două repere în oglindă ale lumii rurale contemporane”.

Eduard Ioan Rădună – „O privire dialectică asupra emigrației țaranului român și raportarea acestui fenomen la credința ortodoxă”.

[11.00–11.15: *Pauză* – stand expozițional cu publicații editate de Centrul Județean de Cultură Prahova prin Editura Mythos.]

Mădălina Dinu-Pătrașcu, Mihail Dinu-Pătrașcu – „Aspecte ale vieții cotidiene la români în perioada interbelică”.

Lavinia Obăgilă – „O scurtă plimbare pe strada Sf. Constantin din București”.

Ioana Antoaneta Stancu – „Pitești. O schiță istoric-geografică a orașului în care m-am născut”.

14.00–15.45: *Convorbiri antropologice.*

Tema: **„Identități socio-culturale: de la teorie la practica terenului (1)”**.

Moderator: Ioana-Ruxandra Fruntelată.

(loc de desfășurare: sala de conferințe a hotelului Cheia).

Andrei Roșca – „Construcția identitară – re(-)prezentarea ca delegare axiologică”.

Cristian Mușă – „Dansul popular românesc. Metodele științifice de culegere”.

Ioana-Ruxandra Fruntelată – „«Antropologia angajată»: scurt istoric și câteva întrebări”.

16.00: Fotografie de grup.

16.10– 20.00: Aplicație de teren: **„Valea Teleajenului – valori de patrimoniu cultural”**:

– Vizitarea documentară a Mănăstirii Suzana;

– Vizitarea documentară a casei-muzeu „Dumitru Ionescu” din Homorâciu, comuna Izvoarele;

– Întâlnire cu meșteri populari, rapsozi și seniori din comuna Izvoarele.

(*Deplasare cu autocarul*).

Miercuri, 28 iulie

9.00–11.20: Sesiune de activități: **„Varia antropologică”**. Moderator: Ioana-Ruxandra Fruntelată.

Mădălin Ionuț Posea – „Schimbul de daruri între regii din Orientul antic”.

Ioana-Rebecca Pascu – „Eneida – destinul unui erou vs. destinul omului modern”.

Anca Gorgan – „Preotul ortodox român – obiect al cunoașterii”.

[10.10–10.30: *Pauză.*]

Corina Pavel – „Claude Karnoouh, un antropolog francez în România ceaușistă: între terenul de cercetare și sălașul său spiritual”.

Bogdan-Costin Georgescu – „Neil MacGregor, *Trăind cu zeii*” (prezentare de carte).

12.00–14.00: *Convorbiri antropologice.*

Tema: **„Identități socio-culturale: de la teorie la practica terenului (2)”**.

Moderator: Sebastian Ștefănuță.

Mirela Petrică – „Aspecte ale identității meglenoromâne în mediul online”.

Stelu Șerban – „Românofonii din Bulgaria. O minoritate pe cale de dispariție”.

Sebastian Ștefănuță – „Metafore ale originii în cântecul grecesc pontic contemporan (2)”.

19.00–21.00: Peisajul natural și antropic în muzica folk – prezentare și concert susținut de Tituș Constantin.

Joi, 29 iulie

09.00: Aplicații locale de teren. *Variante:*

- 1) Incursiuni antro-po-muzeale: vizitarea documentară a Muzeului Flori de Mină și a Muzeului de Antropologie „Francisc I. Rainer” din Cheia.

2) Familiarizare cu patrimoniul natural al Munților Ciucaș: drumeție Muntele Roșu / Creasta Zăganului.

17.45: Cuvânt al noii generații (*comunicare*).

Robert Adrian Knippelberg Roseti – „Grupul și relațiile de grup în spațiul digital”.

18.15–19.30: Lansarea *Anuarului societății prahovene de antropologie generală*, nr. 6 / 2020, cu prezentarea și vizionarea mini-documentarului „Pontul, rădăcinile identității mele” (realizator: Anișoara Ștefănuță; prezintă: Sebastian Ștefănuță).

Vineri, 30 iulie

9.00: Conferință:

Nicolae Constantinescu – „Sanda Golopenția, perspectiva antropologică”.

9.40: *Pauză*.

10.00: Prezentări de carte: Valentin Ajder și invitații săi, cu recenzarea unor apariții editoriale ale Editurii Eikon din registrul științelor socio-umane.

11.00: Discursuri de încheiere ale organizatorilor.



Participanții la *Colocvii*, fotografiați lângă hotelul Cheia, pe fundalul Crestei Zăganului.



Întâlnire la Homorâciu cu membrii Clubului seniorilor al Centrului Cultural Izvoarele. În picioare, în plan median: Ioan Diaconu, amfitrionul întâlnirii, și Anișoara Ștefănuță, manager al Centrului Județean de Cultură Prahova.

Participanți la *Colocviile societății prahovene de antropologie generală*
cu texte publicate în numărul curent al *Anuarului*:



Nicolae Constantinescu



Ioana-Ruxandra Fruntelată



Gheorghiță Geană



Ioana Rebecca
Pascu



Cristian Mușă



Leonard-Mihail
Rădulescu



Sebastian Ștefănuță

Cuprins

Sebastian Ștefănuță

Cuvânt înainte / pag. 5

Sebastian Ștefănuță

Foreword / pag. 13

Ioana-Ruxandra Fruntelată

Cultura – comentariu etnologic al unui termen supralicitat / pag. 21

Cristian Mușă

Reconstituirea – metodă de culegere a dansului popular în satul contemporan / pag. 33

Leonard-Mihail Rădulescu

Migrația în lumea a două văi. Rolul elementului pastoral transilvănean în constituirea orașelor și satelor din arealul văilor Prahovei și Teleajenului / pag. 45

Sebastian Ștefănuță

Machedonii din Cerna. Etnomorfoză și loc de origine / pag. 71

Gheorghiță Geană

Legea entropiei și lumea valorilor. Libertate și confuzie în orientarea valorică a tineretului post-1989 din România / pag. 87

Spartakos M. Tanasidis

Grecii din Țalka, Georgia / pag. 97

Ioana Rebecca Pascu

De la eros la *agape*. O tipologie psiho-culturală a iubirii / pag. 119

Nicolae Constantinescu

Perspective antropologice în opera profesoarei Sanda Golopenția-Eretescu / pag. 139

Sebastian Ștefănuță

Raluca Mateoc și François Rüegg (coord.), *Amintiri din teren. Oameni, locuri și întâlniri*, Wien/ Zürich: LIT Verlag, 2020, 256 pag. / pag. 155

Programul *Colocviilor societății prahovene de antropologie generală*, ediția a V-a, Cheia, 26–30 iulie 2021 / pag. 169

